

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDIX

R. J. GONZÁLEZ-CASANOVAS, <i>Hermenéutica de la recepción piadosa en el Blanquerna de Ramon Llull</i>	5-18
J. GAYÀ, <i>Concepto de «ars» y su uso en Juan Escoto Eriúgena</i>	19-39
E. GÓRSKI, <i>Apunte sobre el conocimiento de Ramon Llull en Polonia</i>	41-52
F. DOMÍNGUEZ, <i>La cronología de las obras pisanas de Ramon Llull. Observaciones a la propuesta de A. Bonner</i>	53-66
J. PERARNAU, <i>Entorn d'una afirmació d'A. Bonner relativa al ms. de Milà, Ambrosiano, O 87 Sup</i>	67-72
Bibliografia lul·lística	75-80
Ressenyes	82-102
Crònica	103-108
Llibres rebuts a la Maioricensis Schola Lullistica	110-112

---

MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA

Vol. XXXI, 1

1991

Núm. 84

STUDIA LULLIANA, continuació d'ESTUDIOS LULIANOS, revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou, es publica semestralment.

*Consell de redacció:*

Sebastià TRIAS (Rector de la Schola Lullistica)  
Antoni OLIVER (Schola Lullistica. Mallorca)  
Lorenzo PÉREZ (Schola Lullistica. Mallorca)  
Armand LLINARES (Schola Lullistica. França)  
Jordi GAYÀ (Schola Lullistica. Mallorca)  
Anthony BONNER (Schola Lullistica. Mallorca)  
Jorge GRACIA (Schola Lullistica. U.S.A.)  
Lola BADIA (Schola Lullistica. Barcelona)  
Fernando DOMÍNGUEZ (Schola Lullistica. Alemanya)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica  
Apartat de Correus 17  
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

Editorial Moll  
Torre de l'Amor, 4  
07001 Palma de Mallorca  
Espanya

Preu de subscripció: 1.800 pts. anuals.

Número solt: 1.000 pts.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurit el n.º 19, disponible en fotocòpies).

© Studia Lulliana  
Maioricensis Schola Lullistica  
Apartat 17. Palma de Mallorca

D.L. P.M. 268-1961

ISSN 0425 - 3752

Delfos, I. G. - Ctra. Cornellà, 140 - 08950 Esplugues de Ll. (Barcelona)

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXI

MALLORCA  
1991



## STUDIA LULLIANA

Articulus II documenti *Estatut de la Maioricensis Schola Lullistica* inter praecipuos suos scopos investigationem ac diffusionem lullianorum lullisticorumque thematum ponit. Haud est dubium quin cognitio, studium atque divulgatio earum, quibus Raimundus usus est, linguarum, tali proposito fideliter deserviat.

Qua quidem ratione Academicum Scholae Concilium impellebatur ad titulum periodici eius libelli *Estudios Lulianos* in «Studia Lulliana» vertendum.

Mens haec, in idipso *Estatut* fundata, aequè in lulliana necnon lullistica Scholae traditione sustentatur.

«Studia Lulliana» opus praebet scientificum. Iam Illuminatus Doctor in capite XCIV eius libri «Blanquerna», Latinum Sermonem proponebat ad res scientificas communicandas, quoniam ipsis Raimundi verbis «el latí es lo pus general lenguatge... i en latí son nostres libres». Huc accedit quod Schola Lullistica inveterato more periodicas suas publicationes latine designare solita est; ex. gr.: «Mediterraneum» (1936), «Studia Monographica et Recensiones» (1947-55). Illis socialibus politicisque incommodis, quibus noster hic libellus «Estudios Lulianos» nuncupandus fuit, superatis, nihil obstat quominus latina traditio lulliana eaque lullistica recuperetur.

Dehinc novus latinus titulus numerationem fasciculorum atque voluminum minime perturbabit.

SEBASTIANUS TRIAS MERCANT  
Maioricensis Scholae Lullisticae  
Rector



## HERMENÉUTICA DE LA RECEPCIÓN PIADOSA EN EL *BLANQUERNA* DE RAMON LLULL

### I. Introducción: La hermenéutica piadosa

A lo largo del *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1283-85),<sup>1</sup> tanto el autor Ramón Llull como el protagonista Blanquerna se refieren, mediante *exempla* que sirven de base a sermones, así como por medio de ejemplos de predicadores, a la «virtud» o poder de las palabras devotas. Este estudio se propone examinar el proceso de comunicar e interpretar la fe cristiana en *Blanquerna*. Para Llull la ejemplaridad hermenéutica tiene tres aspectos fundamentales: (1) La «conversación sagrada», aunque constituya un *topos* predilecto de predicadores y misioneros –sobre todo en esta época de piedad franciscana y dominica (en la cual, según los hagiógrafos, san Francisco dialoga constantemente con Jesús Crucificado y santo Domingo deambula por todas partes hablando con Dios o sobre Él)–, representa para Llull una manera importante de espiritualizar el pensar, habla y comportamiento del pueblo; en *Blanquerna* funciona como proceso de interiorización psicológica y refinamiento moral. (2) La comunicación mística, a pesar de ser motivo de sublimes tratados (tales como *De diligendo-Deo* [1126] del cisterciense san Bernardo de Clairvaux y el *Itinerarium mentis in Deum* [1259] del franciscano san Buenaventura, o bien las *Revelaciones de la Meca* y *Odas* [circa 1200-40] del sufí Ibn 'Arabi y el *Zohar* [circa 1280] del cabalista Moisés de León) que resultan estar fuera del alcance de la persona piadosa media, ofrece de hecho para Llull, y los lectores de sus obras de devoción popular, un modo de acceso directo a lo divino mediante la vía afectiva, así

---

<sup>1</sup> Citaré de AFA = *Arbre de filosofia d'amor*, ed. G. Schib (ENC, 1980); B = *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ed. S. Galmés, A. Caimari y R. Guilleumas (ENC, 1935-54; 4 vols.); F = *Fèlix*, o *Libre de meravelles*, ed. S. Galmés (ENC, 1931-34; 4 vols.) y OE.

como un modelo de dialogar completo en que entran en juego todas las facultades (razón y sentidos) y modos de expresión (lingüísticos y no verbales); de esta manera, cabe notar que en *Blanquerna* la mística no sólo se expresa como diálogo de compasión en *Amic e Amat*, sino que también se dramatiza a lo largo del *romanç* como muestra y obra de caridad. (3) La recepción a la vez piadosa y militante del mensaje así mediado, por parte de los que han de constituir la Ciudad de Dios, se convierte en el objetivo principal para un apóstol-predicador como Lull que desea cumplir la «segunda intención» de salvar al prójimo; por eso escribe *Blanquerna*, ya que pretende comunicar, en el contexto de una verdadera comunidad de fe, no sólo la autoridad de la *catechesis* (enseñanza en común por forma dialogada), sino también la exhortación del *kerygma* (proclama y testimonio por medios públicos) y aun el consentimiento de la *professio* (anuncio y ejercicio ante los correligionarios). Estos tres aspectos –sacra conversación, diálogo místico y piedad receptora– se encuentran a lo largo de *Blanquerna* como motivos clave para Lull de la prédica y narrativa en cuanto procesos hermenéuticos.

## II. Sacra conversación y diálogo místico

Para Lull, contemplativo que se compromete a la labor de predicador y misionero, resulta imprescindible lograr un medio de comunicación que integre la experiencia humana de lo divino, articule la conciencia de la gracia encarnada y relacione al creyente con la comunidad. Ya que, para los nuevos predicadores del siglo XIII, el lenguaje (teología o *langue* escolástica) refleja el modo de pensar, así como el habla (testimonio o *parole* evangelizadora) expresa la condición de sentir, la prédica en el vernáculo, para ser verdaderamente reveladora, ejemplar y eficaz, ha de combinar lo racional y afectivo. Por eso resulta problemático para Lull predicar según el modelo del Evangelio: las convencionales *artes praedicandi* de los manuales no llegan a aproximar la convivencia de discípulos narrada en el texto sagrado.<sup>2</sup> Lo que intenta hacer el beato en *Blanquerna* es ejemplificar el fenómeno ascético-místico de orar con toda la mente, lengua, corazón, cuerpo y alma en un *continuum* existencial, el cual abarca la vida interior de devoción, la compañía piadosa de la Iglesia y la acción apostólica en el mundo.

<sup>2</sup> Para un resumen del aspecto técnico de la predicación, véase James J. Murphy, «*Ars praedicandi*: The Art of Preaching», *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance* (Berkeley: Univ. of California Press, 1974), 269-355. Sobre el predicar de modo ejemplar, y no sólo con *exempla*, véanse Carolyn W. Bynum, *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, «Harvard Theological Studies», 31 (Missoula: Scholars Press, 1979); Margaret R. Miles, «An Image of the Image: Imitation of Christ», *Practicing Christianity: Critical Perspectives for an Embodied Spirituality* (New York: Crossroad, 1988), 21-42; y Mark Silk, *Scientia Rerum: The Place of Example in Later Medieval Thought* (Ph. D. Dissertation, Harvard Univ., 1982).



La conversación sagrada sirve en *Blanquerna* como manera de atraer, orientar y apoyar al cristiano que se encuentra en medio de las distracciones diarias y vanas tentaciones del mundo. Constituye el plano fundamental de toda prédica: representa el punto de partida tanto para el contemplativo como para el misionero. Esta centralidad del diálogo sagrado se desprende de los pasajes de la novela citados a continuación: en ellos puede apreciarse cómo quedan asociadas las virtudes divinas y se traducen éstas en obras humanas, cómo funciona la imaginación al imitar a Cristo y se elabora al respecto todo un comentario vital, y cómo surgen respuestas personales a la llamada divina y se ejercita una responsabilidad comunitaria según ejemplos del texto sagrado. Así, al modelar este diálogo sobre Dios entre creyentes, Lull se interesa no sólo por el contenido (doctrina), sino también, y en especial, por la forma (ejemplaridad) y el efecto (conversión).

Ya desde el principio de *Blanquerna*, el protagonista logra definir su vocación religiosa y ejercitar su misión de predicador mediante sagradas conversaciones. Éstas las entabla en una serie de entrevistas importantes que realiza con sus padres Evast y Aloma, así como con Natana, con quien quiere casarlo su madre. Ante los esfuerzos de ésta de desviarlo de sus propósitos ascéticos hacia una vida cristiana de burguesía y matrimonio, Blanquerna protesta: «Si-m voleu parlar de Déu, o dar-me doctrina com lo puga molt amar, honrar y servir, molt agradables me seran vostres paraules. Mas de ara avant no-m digau paraules vanes, y llexaume pensar en mon viatge.»<sup>3</sup> Tanto afirma y profesa su devoción, con palabras inspiradas, sentidas y eficaces, que llega a efectuar su primera conversión en Natana misma; como ella confiesa: «Per la virtut de vostres paraules, girada m'avets de mon enteniment; enluminada havets ma ànima de la divina virtut; lo meu cor havets donat a Déu; Jesu Crist m'avets donat per espòs dementre que jo desirava ésser vostra muller.»<sup>4</sup> Así se va ejemplificando el poder (*virtut*) que tienen las palabras devotas de formar conciencias y voluntades, comunicar experiencias de la fe y lograr cambios de mentalidad y vida que resultan radicales.

Dentro de este procedimiento de conversar sobre Dios con los demás creyentes para confirmarlos en el ejercicio de su fe, cabe destacar la centralidad del discurso sobre la Pasión de Cristo.<sup>5</sup> Éste constituye para Lull, la

<sup>3</sup> B, L. I: c. 6, ed *ENC I*, 70-71.

<sup>4</sup> B, *ibid.*, ed. *ENC I*, 75.

<sup>5</sup> Debe recordarse el pasaje de la *Vita coetania* (ss. 2-5 y 9, en *OE I*, 34-35 y 37) sobre su conversión: ve a Cristo crucificado y medita, con la ayuda del Evangelio y el ejemplo de san Francisco, en la mejor manera de corresponderle.

Respecto a *Blanquerna*, existe el apócrifo capítulo «De la Passion de Jesucrist» (intercalado entre cc. 107 y 108, o entre 114 y 115, según el MS), que Galmés publica a modo de apéndice en su ed. de B, ed. *ENC IV*, 152-64.

En el propio *romancç*, después de declararse la Pasión como el tema homilético en el Prólogo, se re-

base vital de toda una serie de actividades religiosas: de la «imaginación» del asceta (proceso de visualizar e interactuar con la presencia divina o historia bíblica); de la labor del apóstol (esfuerzo de representar la biografía sagrada y hacer reaccionar al oyente con piedad); y de los afectos del místico (estado de sensibilizarse y compadecerse ante la agonía divina-humana). Todo esto se pone de manifiesto en los diálogos que desarrolla la abadesa Natana con sus monjas. Por un lado, recrea de modo sensible la vida de Cristo: «Es bo que remembren lo fel e la suga e.l vinagre ab lo qual fo abeurat nostre spos Jesu Crist al dia de la sua passió; e adoncs podem remembar l'estable on volch néxer, per ço que ns donàs eximpli que nós no ns adelimtem en les odors qui mouen hom a peccat.»<sup>6</sup> Por otro lado, señala en términos axiológicos la amistad de Jesucristo:

Tot quant Déu ha fet en lo món, ha fet a demostrar ses virtuts a nosaltres, per ço que sia conegut e amat per nosaltres... E per açò lo Fill de Déu pres nostra natura, per tal que usàs en nós de humilitat, e que ns eximplificàs con nós haguéssem humilitat. Mostrar volch son poder, sa caritat; cor mills és demostrat son poder, sa caritat, en encarnar la persona del Fill en natura humana, que no és en crear lo món de no-re; e més som obligades a amar Déu per ço que se volch encarnar e volch murir per nosaltres, que no som per nulla altra cosa que pogués fer per nosaltres.<sup>7</sup>

Por estos modos, el diálogo sagrado de *Blanquerna* se va transformando en medios de dramatizar y comentar la convivencia de Dios con la humanidad.

El otro lado de este diálogo, la correspondencia humana a la llamada de Cristo, también queda modelado en las sacras conversaciones de la obra. Todos los dialogantes —autor, protagonistas y otros predicadores— incluyen,

---

fierre a ésta, especialmente en términos de la imitación de Cristo, en momentos críticos de la formación y apostolado del protagonista, su familia y compañeros: L. I: cc. 6 y 17; L. IIA: cc. 25, 27, 29, 30, 33; L. IIB: cc. 44 y 45; L. III: cc. 70, 71 y 72; y L. IV: cc. 79 y 81. Cf. la exposición doctrinal de la Pasión en el *Art de contemplació*, en B, L. V: cc. 103, 107 y 113. En el *Llibre d'amic e Amat* (en B, L. V: c. 100), son varios los versículos que tratan directa o simbólicamente la Pasión del Amado/Cristo: vv. 30, 67, 91, 101 y 217 (ed. ENC III, 17, 25, 31, 33 y 59); cf. la conversión y muerte *compasiva* del Amigo en Tierra Santa, a causa de contemplar la Pasión, en el *Arbre de filosofia d'amor*, L. V: c. 82, ed. ENC, 129.

Las referencias más numerosas y significativas a la Pasión de Cristo, como ejercicio de contemplar la Cruz y esfuerzo de imitar al Mártir de Amor, ocurren en el temprano *Llibre de contemplació*; en el Libro XIII, por ejemplo, entre la crítica de la sociedad contemporánea, se encuentran elogios a la ejemplar agonía de Cristo: cc. 104, 106-9, 112-13, 115-17 y 119-23. Para tomar uno de estos pasajes como modelo, véase c. 104: s. 28, en OE II, 322, donde se elabora precisamente una devoción imitativa de Cristo, según los conceptos de *imago* y *similitudo*: «Senyor amat, Senyor servit, Senyor honrat, enaxí com la dona qui's mira en lo mirall pot veer en lo mirall la bellea o la legea de sa cara ni des ses faiçons, enaxí Sènyer, lo vostre servidor com guarda en la creu, totes ses bellees e totes ses legees veu e aprecep en si mateix.»

<sup>6</sup> B, L. IIA: c. 26, ed. ENC I, 157.

<sup>7</sup> B, L. IIA: c. 30, ed. ENC I, 167.

de forma a la vez retórica, didáctica y existencial (según los procesos de narratología, ideología y fenomenología que operan en el diálogo-prédica) a un público que debe consentir, responder e imitar. Esto ocurre repetidas veces en *Blanquerna*, sobre todo en casos de predicación urbana y rural, que se realizan fuera de los muros de catedrales y monasterios. Así pasa con Evast, el padre del santo: «Evast s'asech enfre los altres pobres, als quals dehia moltes bones paraules, e·ls confortava e·l·ls consolava en la lur pobretat, remembrant a aquells la pobretat e la humilitat de Jesu Crist e dels apòstols, qui amaren pobretat.»<sup>8</sup> Otro caso notable se ofrece en la corte reformada del papa Blanquerna, al acompañar el Cardenal de Paz a pecadores de la ciudad mientras les va dialogando de Dios con textos, palabras y ejemplos:

Lo cardenal preycava tots jorns de Déu e de santa vida, dient mal de luxúria e loant castedat; e on que ell preycàs, tota ora menava ab si lo bon home qui era gelós, e com era en son alberch, lo cardenal convidava l'ome gelós e ligien amdós de la sancta Scriptura. E tan longament stech lo cardenal en aquella çiutat per ço que pugués donar pau a aquell home, que la gelosia que solia haver no fo en ell, cor les paraules que·l cardenal li ach dites de Déu e la bona vida de sa muller, l'agren desacustumat de pensar en les cogitacions per les quals home sdevé gelós.<sup>9</sup>

Este episodio, que tanto recuerda pasajes similares de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles,<sup>10</sup> sirve para mostrar el acogimiento del predicador entre individuos no convertidos (pecadores o descreyentes) de la comunidad y la recepción vital de su mensaje. Éste se recibe porque viene predicado en el «vernáculo» de la lengua vulgar e imaginación del pueblo, así como de casos y modelos tomados de la vida común.

Al pasar, todo a lo largo de *Blanquerna*, de la sacra conversación al diálogo místico, Llull hace notar una diferencia de grado y también cualitativa: se trata de mayor intimidad, mediante una profunda autorreflexión y total autoentrega, en las relaciones humanas entre el creyente y el Cristo del *kerygma* evangélico; sin embargo, esto supone un acceso más directo a la fuente de gracia que va más allá de la imagen «creada» en la historia (punto de partida para la meditación escolástica) hacia la misma semejanza al Dios «encarnado» en el corazón (punto de contacto para la contemplación existencial). En las siguientes citas de *Blanquerna* se puede notar este ascenso

<sup>8</sup> B, L. I: c. 14, ed. ENC I, 105.

<sup>9</sup> B, L. IV: c. 81, ed. ENC II, 164-65.

<sup>10</sup> Véanse, por ejemplo, estos pasajes: Mt 11: 19; Lc 15: 1-2, 19: 1-10, 22: 24-27; Jn 13: 1-17; y Hch 8: 26-40.

desde el diálogo de piedad hacia el diálogo de compasión; en ellas se alcanzan modos de expresión personales, medios no verbales de comunicarse, manifestaciones de una presencia psíquica, modelos empáticos de compañía y procesos de dialogar afectivos. Así, mediante el diálogo místico, Llull y Blanquerna y el Amigo logran significar, no sólo sus experiencias espirituales más inefables (comunicadas por símbolos sensibles), sino también las conexiones metalingüísticas (comentadas por una exégesis figurada) que unen la prédica ejemplar a la encarnación del Verbo en la vida interior del creyente.

En varias ocasiones importantes en *Blanquerna* se muestra cómo es necesario ir más allá de la lógica discursiva de las sacras conversaciones para lograr un verdadero diálogo vital con Jesucristo. Muchos son los dialogantes que llegan a romper los modelos de las palabras convencionales para conseguir comunicarse de modo afectivo y espiritual. Además del mismo Blanquerna, éstos incluyen: las mujeres piadosas como Aloma y Natana;<sup>11</sup> los religiosos y legos contemplativos como el ex-abad y los predicadores del *Ave María*;<sup>12</sup> los juglares divinos como el ex-emperador, Juglar de Valor y Ramon lo Foll;<sup>13</sup> los apóstoles urbanos como el Canónigo de Persecución y el Cardenal de *Benedicimus Te*;<sup>14</sup> y el apasionado y compasivo Amigo del *Llibre d'amic e Amat*.<sup>15</sup> Todos ellos se aproximan al misterio de la amistad divina por medio de lágrimas, jaculatorias, cantares, proclamas, parábolas, paradojas e incluso silencios llenos de sentimiento y sentido.

Lo importante para estos dialogantes no es el orden del discurso ni la forma de expresión, sino el propio hecho de intentar comunicarse de modo personal con el otro. Por eso, al hablar con Dios o sobre Él, se rechaza toda pretensión de *arte* o *manera* para favorecer muestras directas de amor. Así sucede cuando Aloma le reza a la Virgen María: «Estes paraules devotes e moltes d'altres, on Aloma no seguia manera, dehia a la regina del cel.»<sup>16</sup> De igual modo lo entiende Ramon lo Foll: «L'emperador a'm tant dit de la passió de Jesu Crist e de la noblea de Déu, que vull ésser foll per donar d'el honrament e honor, e no vull aver manera a mes paraules per força de gran amor.»<sup>17</sup> Este medio de comunicación se va extendiendo en *Blanquerna* de

<sup>11</sup> Aloma en B, L. I: cc. 1, 4-5, 7-8, 9-18; y Natana en B, L. I: c. 6 y L. II A: cc. 19-41.

<sup>12</sup> El ex-abad se dedica a la contemplación en B, L. IIB: c. 60, y luego se entrega a predicar a pastores en el c. 66. Los devotos a María incluyen: el monje, hermano lego, campesino, caballero, ex-obispo y ex-abad, que aparecen en B, L. IIB: cc. 61-66.

<sup>13</sup> El ex-emperador aparece en B, L. IIB: c. 48; luego reaparece en L. V: c. 115. El Juglar interviene en L. IIB: c. 48; L. IV: c. 78; y L. V: c. 115. Ramon lo Foll se dirige a la corte papal en L. IV: cc. 79-83 y 87.

<sup>14</sup> El Canónigo de Persecución va predicando por la ciudad en B, L. III: c. 76; y el Cardenal de *Benedicimus Te* lo hace en L. IV: c. 83.

<sup>15</sup> B, L. V: c. 100.

<sup>16</sup> B, L. I: c. 8, ed. ENC I, 87.

<sup>17</sup> B, L. IV: c. 78, ed. ENC II, 140.

la narrativa a la prédica y por último a la alegoría mística. Pero debe notarse que en la vida del protagonista ya sobresale su formación afectiva en el mismo hogar, la cual lo prepara para su obra de caridad en el mundo y vida contemplativa en la ermita:

Blanquerna stech de genollons devant sa mare Aloma; ab lo seu piadós sguardament sguardava sa mare. Aloma era estant en peus, e sguardava lo bell visatge de son fill Blanquerna. Força d'amor, enyorament de son fill, costrenyia Aloma, que no podia parlar. Molt stegren Aloma e Blanquerna en aquest estament, que la I no podía dir nulla re a l'altre.<sup>18</sup>

Se va pasando luego de la vida ejemplar al ejemplo mismo, como se observa en las *semblances* que Ramon lo Foll recita en la corte papal: «Encontraren-se l'amich e-l Amat, e callaren lurs boques, e lurs hulls, ab los quals se fahien senyals d'amor; ploraren, e lurs amors se parlaren.»<sup>19</sup> Al final, en el *Llibre d'amic e Amat* y en el epílogo del ermitaño Blanquerna,<sup>20</sup> se llega a componer la doble autobiografía espiritual, como confesión y *romanç*, que se ha transformado en metadiálogo sobre todo amor.

El diálogo místico del Amigo con Cristo comprende cuatro aspectos fundamentales: (1) Cada encuentro queda mediado por el corazón como un paso hacia la auténtica comunión entre dos personas: «Encontraren-se l'amich e-l Amat, e dix l'amich: 'No cal que-m parles; mas fe'm senyal ab tos hulls, qui són paraules a mon cor, con te dó ço que-m demanes.»<sup>21</sup> (2) Se hace sentir la total presencia del Amado como objeto y sujeto, cuya realidad carnal, psíquica y espiritual comparte el amigo: «Encontraren-se l'amich e-l Amat, e foren testimonis de lur encontrament saluts, abraçaments, e besars, e làgremes e plors. E demanà l'Amat al amich de son estament, e l'amich fo enbarbesclat en presència de son Amat.»<sup>22</sup> (3) El amigo dirige sus apóstrofes de modo coexistencial hacia el Tú amado, el cual define y da valor al yo que lo nombra:

Deya l'amich a son Amat: «Tu est tot, e per tot, e en tot, e ab tot. Tu vull tot, per ço que aja e sia tot mi.» Respòs l'Amat: «No-m pots aver sens que tu no sies de mi.» E dix l'amich: «Ajes-me tot, e yo tu tot.» Respòs l'Amat: «¿Qué haurà ton fill, ton frare e ton pare?» Dix

<sup>18</sup> B, L. I: c. 8, ed. *ENC I*, 85.

<sup>19</sup> B, L. IV: c. 80, ed. *ENC II*, 148.

<sup>20</sup> B, L. V: c. 115, ed. *ENC III*, 179-85.

<sup>21</sup> LAA [= B, L. V: c. 100], v. 29, ed. *ENC III*, 17.

<sup>22</sup> LAA, v. 117, ed. *ENC III*, 37.

l'amich: «Tu est tal tot, que pots abundar a ésser tot de cascú qui-s dóna a tu tot.»<sup>23</sup>

Y (4) en medio de su conmoción interior, el amigo va comentando, de forma a la vez emotiva y simbólica, su propia psicología compasiva:

Ab frevor e temor anava l'amich en son viatge honrar son Amat: frevor lo portava, temor lo conservava. Dementre que l'amich en axí anava, atrobà sospirs e plors qui li aportaven saluts de son Amat. E és qüestió per qual de tots quatre fo mills asolaçat l'amich en son Amat.<sup>24</sup>

Estos diálogos de amistad mística de *Blanquerna*, que traducen y reinterpretan tradiciones de salmos bíblicos, cantares trovadorescos de amor cortés y alegorías contemplativas de cristianos y sufíes, sirven no sólo como modelos del orar afectivo, sino también como ejemplos, dentro de la espiritualidad agustiniana, de la imitación de Cristo en cuanto acercamiento, empatía y convivencia humanizada.

### III. De la maravilla a la correspondencia

El modelo de homilética representado por Llull en *Blanquerna* combina un arte liberal con unas historias de liberación. El propósito del protagonista en cuanto predicador consiste en ayudar a los demás a formarse ellos mismos como creyentes en una Iglesia en vías de renovación y como discípulos según un Evangelio todavía en proceso de interpretarse. Al mismo tiempo, se narran casos de conversión que muestran cómo ha de influir esta hermenéutica ejemplar en la vida piadosa, moral y apostólica de la comunidad cristiana que se pretende reformar. Para presentar el cuadro completo de la comunicación evangélica, Llull se sirve, pues, de un texto sagrado interpretado por los Apóstoles, de mediadores privilegiados por su santidad y de una idealizada recepción de parte de la Cristiandad contemporánea. Esta recepción queda ejemplificada en *Blanquerna* en los fenómenos de la maravilla (ante el contraste entre Dios y el mundo), así como de la correspondencia (a la imagen divina y a la semejanza de Cristo mediadas por la Biblia e Iglesia). Como se podrá ver en las siguientes citas de la novela-sermón, Llull

<sup>23</sup> LAA, v. 68, ed. ENC III, 25-26. Cf. LAA, v. 297, ed. ENC III, 78: «Amat -dchia l'amich-: a tu vaig e en tu vaig, car m'apelles. Contemplar vaig contemplació, ab contemplació de ta contemplació. En ta virtut só, e ab ta virtut vench, d'on preneh virtut. Salut-te ab ta salutació, qui és ma salutació en ta salutació, de la qual esper salutació perdurable en benedició de ta benedició, en la qual bençit són en ma benedició.»

<sup>24</sup> LAA, v. 349, ed. ENC III, 91.

modela la receptividad del cristiano a quien se predica en términos de tomas de conciencia, muestras de compasión, obras de caridad, vías contemplativas y lazos de comunión. De este modo, *Blanquerna* ofrece, al igual que el Evangelio que lo inspira, un verdadero contexto de devoción, con el cual se ha de entender e imitar esa misma convivencia de la comunidad cristiana con Cristo que se está predicando.

La toma de conciencia, que constituye el primer paso hacia la conversión interior y reforma exterior del cristiano, se representa en *Blanquerna*, al igual que en *Fèlix* (o *Llibre de meravelles*),<sup>25</sup> en términos del fenómeno de maravillarse. Quizás sea éste un indicio de la distancia que separa la Iglesia del siglo XIII de aquella de la época de los Apóstoles: el que se maraville el buen cristiano ante la condición antropocéntrica y por tanto desorientada del mundo contemporáneo de la Cristiandad al compaginarlo con el Evangelio. Quizás también se trate de lo ajena e incomprensible que resulta ser una doctrina divorciada del contexto existencial en que se origina y en que ha de revivirse. Estos dos aspectos, la *ex*-centricidad (o, en términos lulianos, *desorden*) del hombre «cristiano» o infiel que vive sin Cristo y la vanidad (o, en términos lulianos, *desamor*) de la comunicación que no se inspira en el Espíritu, sirven como base en *Blanquerna* del proceso educativo y reformador de las maravillas. Ha de notarse que éste es un proceso reversible, en que tanto el santo como el pecador pueden maravillarse del estado del otro.

La primera sensación de maravilla en el *romanç* suele ocurrir al oír palabras contrarias a la verdadera devoción. Así sucede cuando un enfermo sorprende a Evast al maldecirlo por ira; éste a su vez asombra al afligido por su comprensión y paciencia: «Molt fo Evast meravellat de aquestes paraules, e demanà al malalt que li donàs a entendre ço que les paraules significaven.»<sup>26</sup> Asimismo ocurre con el joven *Blanquerna* al encontrar, durante su

<sup>25</sup> Véanse las diversas interpretaciones de la maravilla en los prólogos y el Fin del *Fèlix* [F]: el protagonista peregrino ha de maravillarse por la falta de caridad y devoción en el mundo (L. I: pròl. ed. *ENC* I, 26); debe buscar maravillas como si fueran aventuras de caballero andante (L. II: pròl, ed. *ENC* I, 134); puede usar la maravilla creada de la naturaleza como punto de partida para meditar sobre el Creador (L. III: pròl, ed. *ENC* I, 151); y sobre todo necesita compartir con los demás el fruto de tanto maravillarse en el mundo y a solas (Fi, ed. *ENC* IV, 313-14).

Incluso consigue el Abad que *Fèlix* se establezca en el oficio de «maravillador» que lleva su nombre (el cual depende del monasterio); en esto sigue el patrón de los nuevos predicadores legos y populares representado en el Libro de *Blanquerna* (véase la nota 43 supra). Como le explica *Fèlix* al abad, «son pare li havia donat offici que anàs per lo món enserquant meravaylles, e aquelles meravaylles anàs recomptar per les corts dels prínceps e dels prelats, per villes, per castells, per ciutats, per deserts, e per monestirs, e per tots los altres lochs on gents habiten. 'De aquestes meravaylles –dix *Fèlix*–, sènyer abat, he jo moltes vistes, e, si vostre plaer és, jo staré en est vostre monestir tant longament tro les haja recomptades a vós e als monges; car molt gran utilitat de sciència e de devoció, contricció e satisfacció se' n porà seguir a aquest monestir'» (Fi, ed. *ENC* IV, 313-14). Pero del monasterio sale el Segundo *Fèlix* (monje de oficio apostólico) a predicar sus maravillas por el mundo.

Cf. S. Trías Mercant, «La ética luliana de las virtudes en el *Fèlix de les meravelles*», *EL* 13 (1969): 113-22 y 14 (1970): 133-52.

<sup>26</sup> B, L. I: c. 17, ed. *ENC* I, 113.

búsqueda de una ermita, a un campesino obsesionado con el litigio sobre un terreno:

Molt fo Blanquerna marvellat de la gran afecció que aquell home avia a guanyar la vinya, e remembrà les paraules de Fe e Veritat, Enteniment, Devoció, e la gran diligència que havia coneguda en los hòmens demunt dits. Agenollà's Blanquerna, e son cor fo mugut a devoció, e sos hulls a plors e làgremes; e dix aquestes paraules: «¡O estranya volentat contra orde e natura, en la qual ha defalliment d'ensenyament e de cortesia!...» Molt fo lo pagès marvellat de les paraules que Blanquerna dehia; e partí's de Blanquerna, e tornà en lo pensament en què ésser se sulia.<sup>27</sup>

He aquí un caso en que el ejemplo de piedad del santo, al no ser comprendido ni convivido por el pecador, resulta ineficaz y no da ningún fruto. Su gesto de amor en esta instancia carece, pues, de la compasión por Cristo y de la caridad por el prójimo que han de caracterizar la vida madura del santo.

Dado el énfasis en la formación del cristiano y el santo en los primeros dos libros de *Blanquerna* (Matrimonio y Religión), los cuales se dedican al crecimiento en piedad y buenas obras de Evast, Aloma, Natana y Blanquerna, queda por tanto «maravillado» el lector del *romanç* al observar que en el resto de la obra —con la notable excepción del *Llibre d'Amic e Amat*— los predicadores o vienen ya formados (como los canónigos del Libro III) o dominan el medio ejemplar a raíz de su conversión (como sucede con los tantos pregoneros y recontadores del Libro IV). Esta madurez y eficacia, propias al orden maravilloso de una utopía, precisamente las comparten todos los canónigos que el obispo Blanquerna inspira a predicar las Bienaventuranzas:

Lo canonge [de Misericòrdia] dix al rey si vulia donar si mateix al pagès per lo bou. Molt fo marvellat lo rey d'aquelles paraules que'l canonge de misericòrdia li dehia, e dix al canonge que li digués ço que ses paraules significaven. «Sènyer —dix lo canonge—: Déus dóna si mateix a aquells que's donen a ell, e en quant Déus val més que aquells a qui's dóna, fa misericòrdia del sobrepús...» Molt plagueren al rey e a tots los altres les paraules que'l canonge dix de la misericòrdia de Déu, e en gran sperança lo mes de misericòrdia, e manà que'ls diners... fossen retuts... en après féu stabliment lo rey...<sup>28</sup>

<sup>27</sup> B, L. II: c. 46, ed. *ENC* I, 229.

<sup>28</sup> B, L. III: c. 73, ed. *ENC* II, 104-105.



Aquí bastan las palabras devotas del predicador para efectuar no sólo una toma de conciencia en el rey, sino también toda una reforma del reino. A pesar del marco social urbano, no resulta convincente este ejemplo por la falta de contexto psicológico y espiritual.

Para poder apreciar el proceso mismo de conversión que la maravilla implica, se debe volver a los ejemplos de Natana y Blanquerna de los primeros dos libros. En éstos se ven ejemplificados tanto la operación de gracia divina como el esfuerzo humano de crecer en una fe completa. Así, en el convento a donde va la santa contra los deseos de su madre, se disponen las monjas con ella a sufrir martirio como testimonio no sólo verbal/intelectual, sino también físico/afectivo de su creencia:

Tant eren devotes paraules aquelles que Natana dehia a la abadesa e a les dones, e tant havien gran virtut, que la abadesa e totes les altres dones preposaren a soferir e sostenir mort enans que retesen Natana, e confiaren-se en les paraules de Natana, havents sperança en Déu, qui defèn sos servidors tota ora que li ve de grat ni de plaer. L'abadesa ni neguna de l[e]s dones no gosaren retre resposta a Nastàsia e a les altres, de la volentat que la abadesa e totes les dones havien concebuda per obra de sant Sperit.<sup>29</sup>

En este caso, al igual que en el *Llibre d'amic e Amat*,<sup>30</sup> el martirio por la fe viene unido a la compasión humana; la capacidad de sentir y compartir la devolución predispone al individuo a sufrir pruebas, dolores e incluso muerte por amor a Cristo y a los demás cristianos.<sup>31</sup>

Así ocurre también con Blanquerna, el cual, al buscar su ermita y emprender el largo camino de perfección —con todos los desvíos por la Iglesia y Cristiandad que encontrará—, primero debe pasar por un pequeño «martirio» psíquico en el bosque alegórico de los Diez Mandamientos:

Dementre que lo Primer Manament parlava ab Blanquerna, lo Segon Manament planyia e plorava tant fortment, que Blanquerna scoltà ses

<sup>29</sup> B, L. IIA: c. 20, ed. *ENC I*, 133.

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, cómo se combinan las dos intenciones en LAA, v. 323 (ed. *ENC III*, 95): «Amat: si tu ajudes als hòmens justs, de lurs mortals enemichs, ajuda a multiplicar mos pensaments en desirar tes honors; e si tu ajudes als hòmens injusts, com recobren justícia, ajuda al teu amich com faça de sa volentat sacrifici a ta laor, e de son cors, a testimoni d'amor per via de martire.» Cf. la fusión de mística y caridad en v. 275 (ed. *ENC III*, 73): «Demanaren perdó al amich per amor de son amat; e'l amich, no tan solament perdonà, ans los donà si mateix e sos béns.»

<sup>31</sup> Para Llull, el martirio por un lado se relaciona con el testimonio místico (personal) y por otro lado se representa como prueba de apostolado misionero (eclesial). Esto queda de manifiesto en las oblas del Emperador, «Sènyer ver Déus, rey gloriós», que recita el Juglar de Valor al final de *Blanquerna*:

Nada és novella frevós,  
e renovellen li desir  
dels Apòstols, qui lausant vós  
anaven mort plaent sentir

(B, L. V: c. 115, ed. *ENC III*, 183).

paraules, e sos plors sguardà, los quals lo mogueren a pietat e a con-  
trició de coratge.<sup>32</sup>

La maravilla del joven santo ante la realidad del pecado lo conmueve, de modo que puede entonces comprender la Pasión de Cristo y la pasión de los pecadores que se va repitiendo cada día; con lo que ahora aprende, siente y resuelve, mediante su asombro y conversión, podrá luego predicar mejor, al comunicar más completamente su convivencia humana y cristiana.

Este modelo dinámico y afectivo de la maravilla, que se halla en los primeros dos libros de *Blanquerna* y en los capítulos de ermitaño del Libro V, juntos con *Amic e Amat*,<sup>33</sup> presupone un proceso de conformación del santo/predicador con la comunidad/auditorio. Se trata, pues, de una auténtica recepción y correspondencia ante el ejemplo del Evangelio y del apóstol contemporáneo. Esto se puede constatar en el monasterio reformado por el abad Blanquerna según la «regla» del *Ave María*; allí, en torno a la nueva capilla de la Virgen y a sus santos servidores, se va desarrollando el centro espiritual de la orden:

Molt era lo frare de *Gratia plena* home sant e devot, e de tot son poder adorava tots jorns nostra Dona, considerant en la gràcia de què era plena; e per vellea e per santa vida qui era en lo frare, se'n venien estar alcunes ores los monges ab lo frare e scoltaven ses paraules devotes, les quals los edifichaven e ls muvien a devoció e a caritat, e per les quals eren consolats e alegrats. Tot aquell monestir era inluminat per aquell frare e per lo frare d'*Ave Maria*...<sup>34</sup>

El fenómeno de la gracia comunicada aquí radica en la entrega total, no sólo de la mente y corazón de cada uno, sino también de todos los devotos en común, a una forma de piedad renovadora. Esta santa compasión y compañía se manifiesta asimismo en los alrededores de ese monasterio entre los esposos pastores, antes separados por el pecado de lujuria, pero ahora reconciliados por el monje de *Ora pro nobis*: «Molt era gran la devoció e la santa vida de cascú, e com son marit la anava veer, molt eren grans les benediccions que la I dehia a l'altre e la doctrina que cascú dehia a l'altre com poguesen honrar Déu e nostra Dona.»<sup>35</sup> Así se va transformando este matrimonio en auténtica comunión de amor, que recuerda la amistad mística del amigo con

<sup>32</sup> B, L. IIB: c. 42, ed. *ENC* I, 210.

<sup>33</sup> Los libros I, IIA y IIB de *Blanquerna* incluyen los cc. 1-66. En el L. V, los capítulos narrativos, cc. 96-98 y 115, sirven de marco al *Llibre d'amic e Amat* (cc. 99-100) y *Art de contemplació* (cc. 101-14).

<sup>34</sup> B, L. IIB: c. 62, ed. *ENC* II, 37-38.

<sup>35</sup> B, L. IIB: c. 66, ed. *ENC* II, 69.

el Amado.<sup>36</sup> En cuanto a los demás pastores a quienes predica el ex-Abad, como servidor de la nueva «regla» apostólica de *Sancta Maria, ora pro nobis*,<sup>37</sup> ellos muestran una receptividad ejemplar a ese tipo de prédica *confesional* (compartida con los correligionarios) y apostólica (convivida con los discípulos). Su devoción siempre sigue creciendo, pues se alimenta del amor formativo y reformador del Espíritu divino, el cual se está encarnando en la conciencia interpersonal y mediando en la comunidad humana:

Lo monge preycà los pastors ab exemplis, per tal que mills los enduqués a devoció. Tant plaents sermons fahia lo monge als pastors, que tot dia cogitaven en ço que'l monge los preycava; e per ço que cogitaven, s'enamoraven de Déu a honrar e de nostra Dona a pregar.<sup>38</sup>

Así queda la conversión interior de monasterio, matrimonio y campamento fundamentada en la vía afectiva que da acceso al misterio de la Encarnación, al igual que en el encuentro de todas las vías peregrinas de cada fiel en búsqueda de Dios y del prójimo. Precisamente son ese acceso y ese encuentro lo que ejemplifican e interpretan los santos predicadores de *Blanquerna* en imágenes evangélicas, semejanzas apostólicas y parábolas místicas, las cuales ofrecen verdaderas convivencias con el Amado Jesucristo y con la comunidad de la Iglesia.

Roberto J. GONZÁLEZ-CASANOVAS  
Catholic University of America  
Washington, D.C.

<sup>36</sup> En *Amic e Amat*, v. 350 (ed. ENC III, 91-92), encontramos, por ejemplo, la imagen del espejo que resume esa perfecta amistad espiritual: «Esguardava l'amich si mateix per ço que fos mirall on vécs son Amat, e sguardava son Amat per ço que li fos mirayll on agués conexença de si mateix. E és qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat.» Cf. el pasaje del espejo penitencial de la Cruz, en el *Libre de contemplació*, c. 104: s. 28, en OE II, 322.

<sup>37</sup> B, L. IIB: c. 66. Es significativo que, bajo la influencia del abad Blanquerna, los religiosos (y sus compañeros legos) salen del claustro para evangelizar el campo (L. IIB: cc. 61-66), al igual que harán los canónigos del santo obispo en la ciudad (L. III: cc. 69-76) y los cardenales del papa por todo el mundo habitado (L. IV: cc. 80-95). La utopía de *Blanquerna* así refleja las modalidades apostólicas de prédica y reforma del siglo XIII.

<sup>38</sup> B, L. IIB: c. 66, ed. ENC II, 69.

## RESUM

Lull's hermeneutic exemplarism has three fundamental aspects: «sacred conversation», mystic dialogue and the pious reception of his message, and by these he wishes to transmit, not only the authority of the *catechesis* but also an exhortation to the *kerygma* (the proclamation or preaching of the faith). The author analyzes in this light the homiletic model presented in the novel.

## CONCEPTO DE «ARS», Y SU USO, EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA

Es ya opinión conocida la que sostiene la proximidad del sistema luliano con la obra de Juan Escoto Eriúgena, bien sea directamente, bien sea a través de la *Clavis Physicae* de Honorio de Autun.<sup>1</sup> Las similitudes en el lenguaje se ven corroboradas, además, por semejanzas en algunas maneras de proceder. Se impone, sin embargo, la cautela a la hora de asumir la deuda luliana respecto al Eriúgena, pues entre ambos autores media no sólo la radical evolución de la cultura medieval, sino también la disparidad de propósitos que guían sus respectivas obras.

El presente trabajo se propone examinar el significado de algunas expresiones del *Periphyseon* que a todo lector lulista le llamarán poderosamente la atención. Partiendo de la expresión *ars naturalis*, vamos a referirnos (1) al concepto de *ars* en Escoto Eriúgena, analizando después (2) el uso teológico de *exempla naturalia* tomados a partir de la aritmética, así como (3) el uso de ejemplos tomados de la teoría elemental para exponer el misterio trinitario. Finalmente, indicamos (4) el uso de *ars* como paradigma de la automanifestación de Dios.

### I

La expresión *ars naturalis* se introduce al presentar algunos *naturalia exempla*<sup>2</sup> como elementos argumentativos para conciliar el carácter de eter-

---

<sup>1</sup> Cf. J. Gayà, «Honorio d'Autun i Ramon Llull. Raons per a una hipòtesi». *Estudis Baleàrics*, n. 29/30 (1989) 19-24.

<sup>2</sup> P 651 A; III, 100. En las referencias al *Periphyseon* se indica, primero, la localización en *Johannis Scoti Opera*, ed. H. J. Floss, PL 122 (1853). En segundo lugar, para los tres primeros libros, se indica: *Periphyseon (De divisione naturae)*, ed. (with English translation) I.P. Sheldon-Williams I (Dublin, 1968), II (1972), III (1981). Para los tres primeros libros seguimos el texto de esta última edición.

nas y de creadas, a la vez, con que hay que pensar todas las cosas. Para situar la reflexión en el contexto del libro III del *Periphyseon* será conveniente indicar, en primer lugar, la línea general de exposición.<sup>3</sup> Después podremos precisar el concepto de *ars* usado por Escoto.

Siguiendo la división que se propuso al inicio de la obra,<sup>4</sup> el tercer libro deberá tratar «de ea parte creaturae quae creatur et non creat».<sup>5</sup> El tema corresponde a la exposición de la creación. De hecho la intención del autor no parece querer alejar mucho de las exposiciones *de sex diebus* ya conocidas en su época y que se multiplicarán a lo largo de la Edad Media. Antes de acometer la exposición de los cinco primeros días, según el relato bíblico, Escoto procede a añadir algunas aclaraciones al tema del libro segundo, es decir, las causas primordiales. El concepto de *participatio* se presenta como la clave para comprender cómo deben entenderse las causas primordiales presentes en el Verbo, como causa fontal, y en las cosas afectadas por la pluralidad.<sup>6</sup>

Después de esta primera aclaración, Escoto introduce otra explicación previa acerca del modo de la creación. Se trata de comprender el significado del *nihil* a partir del cual, se afirma, Dios creó el mundo.<sup>7</sup> El éxito de la especulación no puede decirse que sea rotundo. Para Eriúgena el *nihil* reconduce a la afirmación de que Dios *creat et non creatur*, sin que nada le preceda como condición de su ser principio y creador de todo.<sup>8</sup> Como término del acto creador de Dios figuran las causas primordiales en las que todo ha sido creado. Estas causas primordiales son adscritas al Verbo y, por tanto, les compete la nota de eternidad. El acto creador, sin embargo, no se confunde con la generación del Verbo. Con ello nos vemos abocados a la afirmación de que las causas primordiales (y en ellas todo lo que ha sido creado) son eternas, pero no coeternas con el Verbo.<sup>9</sup>

Eriúgena intenta aclarar esta afirmación formulando diversas cuestiones e interpretando, a partir de las soluciones obtenidas, el sentido del *nihil*. En

<sup>3</sup> Cf. G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*. BGPhThMA, NF 23 (Münster, 1982), pp. 200-215.

<sup>4</sup> «Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur» (P 441 B: I, 36).

<sup>5</sup> P 620 A: III, 28.

<sup>6</sup> P 629 D: III, 50.

<sup>7</sup> «Sed cum audio vel dico divinam bonitatem omnia de nihilo creasse non intelligo quid eo nomine quod est nihil significatur: utrum privatio totius essentiae vel substantiae vel accidentis an divinae superessentialitatis excellentiae» (P 234 A-B: III, 60).

<sup>8</sup> P 688 C-D: III, 184.

<sup>9</sup> «Confectum est enim inter nos de primordialibus rerum omnium causis a patre in verbo suo unigenito, hoc est in sua sapientia, simul et semel et aeternaliter factae sunt ita ut quemadmodum ipsa sapientia patris aeterna est suoque patri coaeterna sic etiam cuncta quae in ea facta sunt aeterna sint eo excepto quod in ipsa omnia facta sunt quae non est facta sed genita et factrix. Siquidem in condenda universali creatura sicut una eademque patris et filii voluntas ita una eademque est operatio. In primordialibus itaque causis omnia in sapientia patris aeterna sunt non tamen ei coaeternae» (P 635 B-C: III, 64).

el desarrollo de estas reflexiones utiliza a título de ejemplo el concepto de *ars*, primero en un sentido general, y, más tarde, tomando en concreto el *ars arithmetica*.

En el primer caso<sup>10</sup> se menciona el *ars* para aclarar cómo algo puede ser eterno sin ser coeterno, sin que ello suponga la suspensión del principio «causa praecedat effectus suos». El problema, en efecto, consiste en establecer una secuencia, determinar una *praecessio*, sin que ello suponga necesariamente la temporalidad. Algo que, de entrada, parece imposible, puesto que se está tratando, no lo olvidemos, de las cosas creadas. Ahora bien, en el propósito del *Periphyseon* un concepto así debe ser construido a partir de la dialéctica.<sup>11</sup> Para conseguirlo es preciso circunscribir exactamente los términos de la cuestión. En el caso presente se intenta determinar la *praecessio* en razón de la causalidad, aspecto desde el cual el Padre precede a las causas primordiales formadas en el Verbo, y aquéllas a las cosas creadas. Según Eriúgena, en el *ars* la dialéctica nos ofrece el paradigma de una precesión de causalidad semejante. «El artífice es causa de su arte, no el arte causa del artífice. El arte, a su vez, precede cuanto subsiste en ella, por ella y por su causa.»<sup>12</sup> Algunas líneas más arriba se había dado una formulación más abstracta de este hecho: «Así como la noción de artífice precede a la noción de arte, y la noción de arte precede a la noción de todo cuanto en ella y por ella es hecho...»<sup>13</sup> Es esta segunda formulación la que se aplica al Padre: «...así la noción del Padre artífice antecede a la noción de su arte, es decir, de su sabiduría en la que creó todas las cosas. A la noción de aquella arte sigue el conocimiento de todas las cosas que fueron hechas en ella y por ella...»<sup>14</sup>

La fuerza argumentativa que respalda la solución de la cuestión de la «eternidad no coeterna» por la referencia a *ars*, se apoya en tres momentos. Con ellos se viene a construir el concepto de *ars* que Eriúgena está usando a lo largo de su obra.

Señalemos, en primer lugar, que para Eriúgena las artes pueden ser consideradas accidentes inseparables del alma.<sup>15</sup> De ello, según su concepción, se sigue como consecuencia que poseen las notas de eternidad e inmutabili-

<sup>10</sup> P 635 C-D: III, 64.

<sup>11</sup> «Omne siquidem quod vera ratio quoquo modo praecessiois praecedere invenit iuxta naturalem consequentiam praecedere est.» Para la circunscripción de *naturalis* a la dialéctica y el lugar que ésta ocupa en Escoto, cf. D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena* (Cambridge, 1989), pp. 123-153.

<sup>12</sup> «Artifex siquidem causa suae artis est, ars autem sui artificis non est causa, ipsa vero ars praecedit omnia quae in ea et per eam et ab ea subsistunt. Eorum namque causa est.»

<sup>13</sup> «Ut enim intellectus artificis artis intellectus praecedit, intellectus autem artis praecedit intellectus eorum quae in ea et per eam fiunt...» Traducimos «noción» porque nos parece más adecuado al contexto dialéctico de la expresión. Sheldon-Williams traduce por «concept».

<sup>14</sup> «... ita intellectus patris artificis intellectum suae artis, hoc est suae sapientiae in qua condidit omnia, antecedit, deinde intellectum ipsius artis omnium quae in ea et per eam facta sunt sequitur cognitio.»

<sup>15</sup> «artes vero veluti inseparabilia naturaliaque animae accidentia videntur esse» (P 486, B: I, 136).

dad; lo cual, por otra parte, determina el exacto sentido del llamarlas accidentes,<sup>16</sup> pues deberían ser consideradas más bien «virtudes» o hábitos del alma.<sup>17</sup> A la luz de la estructura ternaria del alma (*usia, dynamis, energeia*), las artes se relacionan concretamente con *energeia-operatio*.<sup>18</sup> Como consecuencias de esta relación, debemos recordar que Eriúgena indica que debe distinguirse entre el ternario (*trinitatem: essentia-virtus-operatio*) esencial universal, y el ternario esencial singular, por el cual cada una de las cosas creadas («maxime rationabilibus intellectualibusque naturis») «participa» del primero.<sup>19</sup> Podría sugerirse incluso que en el caso del hombre esta «participación» se concreta en su intelectualidad.<sup>20</sup> Las artes serían, por ello, el modo de participación por el que el hombre no sólo llega a comprenderse, sino propiamente a ser.<sup>21</sup>

En segundo lugar, debemos referirnos a la conexión entre *ars* y la constitución de la realidad. El tema exigiría un rodeo que no podemos emprender ahora. Baste mencionar los puntos más relevantes.

El *ars* alcanza su cometido más importante cuando procede a la definición. Ahora bien, según Escoto, la definición consiste en la circunscripción de la cosa en su subsistencia.<sup>22</sup> Este concepto no queda lejos del expresado por los términos *rationes, notiones o ideae*. Por eso puede, con razón, decirse que *ars* comprende las ideas de las cosas. En su expresión máxima *ars* deberá decirse, por tanto, de Dios.

De lo dicho se desprende un corolario que es preciso mencionar. Empecemos recordando la sentencia «*artifex causa suae artis est, ars autem sui ar-*

<sup>16</sup> Sobre el uso de esta expresión cabe recordar lo que Eriúgena dice en un texto muy próximo temáticamente: «Et ne mireris quaedam accidentia substantias dici quoniam aliis accidentibus subsistunt...» (P 507 A: I, 182).

<sup>17</sup> «Siquidem a philosophis veraciter quaesitum reperitque est artes esse aeternae et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur sed naturales virtutes actionesque nullo modo ab ea recedentes nec recedere valentes nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas, ita ut ambiguum sit utrum ipsae aeternitatem ei prestent quoniam aeternae sunt eique semper adhaereant ut aeterna sit, an ratione subiecti quod est anima artibus aeternitas administratur (OYCIA enim animae et virtus et actio aeternae sunt), an ita sibi invicem coadhaereant dum omnes aeternae sint ut a se invicem segregari non possint» (P 486 C-D: I, 136).

<sup>18</sup> «num tibi verisimile videtur certaeque rationi conveniens omnes liberales disciplinas in ea parte quae energeia, id est operatio, animae dicitur aestimari?» (P 486 C: I, 136).

<sup>19</sup> P 506 B-C: I, 182.

<sup>20</sup> Nos referimos al precioso texto en que Eriúgena escribe: «Dum ergo dico, Intellego me esse, nonne in hoc uno verbo quod est Intellego tria significo a se inseparabilia? nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Num vides uno verbo et meam OYCIAM meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem neque intelligerem si virtute intelligentiae carerem nec illa virtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit» (P 490 B: I, 144).

<sup>21</sup> La relación de las artes y el autoconocimiento es señalada por D. Moran (véase n. 11), pp. 199 y ss.

<sup>22</sup> «Haec enim omnia, sensibilis sicut etiam intelligibilia, suis propriis locis, id est naturalibus definitionibus, contineri vera ratio edocet» (P 480 A: I, 122).



tificis non est causa». Entendemos en ella el hecho de que el poseedor del arte es competente para precisar la definición-límite de las cosas. A renglón seguido deberemos entender que el *ars* no le proporciona al poseedor del arte su propia definición-límite. Si el principio es aplicable a Dios, debemos concluir que Dios no puede obtener de sí mismo una definición. Y lo que puede resultar más sorprendente, Dios no puede conocerse a sí mismo, por lo menos con una definición-límite.

Ahora bien, éste es también el caso del hombre, en cuanto poseedor del *ars*. ¿Cuál es, entonces, el modo con que el hombre usa el *ars*?

La tercera referencia que creemos necesaria contiene precisamente la respuesta a esta pregunta, y la obtenemos en un texto que no dudamos en calificar como clave de toda nuestra lectura.<sup>23</sup>

El texto<sup>24</sup> se abre con una inicial referencia al estado primordial de *ars*, estado de pura unidad que, si bien no precede al artífice —no olvidemos que el tema a debate es el de la eternidad, pero no coeternidad—, tampoco puede pensarse como algo accidentalmente puesto por él. Por eso, el principio varias veces mencionado es ahora corregido, llamando al artífice no *factor*, sino *inventor*.<sup>25</sup> Este «hallazgo» del *ars*, que tal vez podríamos calificar de intuición primera, se realiza mediante la inteligencia. Por lo que dice algunas líneas más abajo, este primer estado del *ars* recibe el nombre de *scientia*. A partir de ella puede describirse un *descensus* en tres grados.

El primer grado o *processio* consiste en la percepción de las reglas del *ars* a través de la división de la realidad según categorías.<sup>26</sup> Se entiende que por reglas tomamos aquello que señala la estructura ontológica de la realidad y que es explicitado inicialmente en los *modi*.<sup>27</sup> En cuanto a la mención de las categorías que introducimos, debe recordarse la larga discusión que sobre el tema se lleva a cabo en el Libro I. Este primer grado del *ars*, por otra parte, es un acto de la inteligencia, cuyo resultado es percibido por la razón.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> El texto, en su parte más decisiva, se halla fielmente recogido en la *Clavis Physicae* & 143. Cf. Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, a cura di P. Lucentini (Roma, 1974), pp. 111 y s.

<sup>24</sup> P 658 B-D: III, 116-118. Las notas siguientes citan el texto completo.

<sup>25</sup> «Consilium quoddam seu qualiscumque ars naturalis dum in secretissimis intellectualis naturae sinibus continetur simul est et unum quoddam simplex sine partibus seu divisionibus sine quantitate seu qualitate sine loco et tempore et omnino omnibus accidentibus absolutum ac vix soli intellectuali cognitum —non enim intellectus naturalium artium factor est sed inventor, non tamen extra se sed intra se eas invenit—...» Cf. P 749 A.

<sup>26</sup> «Dum vero ipsa ars ab archanis suis in quibus simul est in animo in quo est in rationem intelligibili progressionem incipit descendere mox paulatim suas occultas regulas apertis divisionibus atque differentis inchoat aperire, adhuc tamen purissimas omnique imaginatione alienas.»

<sup>27</sup> Cf. 443 A-445 D: I, 38-44.

<sup>28</sup> «—et haec processio prima artis ab ipsa scientia in qua primitus subsistit per intellectum in rationem ipsius intellectus actu percipitur: omne siquidem quod ex secretis naturae in rationem provenit per intellectus actionem accedit—»

El segundo grado del descenso de *ars* consiste en la percepción de la singularidad, y se realiza en la memoria. El texto resulta muy conciso.<sup>29</sup>

El tercer y último grado del descenso de *ars* comprende la percepción sensible y conlleva una producción significativa por la que la realidad es comprendida en todos sus aspectos.<sup>30</sup>

Tal vez, las indicaciones precedentes parecerán en extremo sumarias. Referirnos al concepto de *ars* en general, supone referirnos al propósito formal fundamental de la obra del Eriúgena, su propuesta de acceder a la teología desde las artes liberales. Ampliar, por tanto, las anteriores consideraciones, nos alejaría del tema concreto que aquí se ha propuesto.

## II

En un extenso pasaje del libro III<sup>31</sup> Eriúgena nos ofrece un ejemplo de la argumentación *naturalibus exemplis*. El tema a discusión es —ya lo hemos mencionado— la afirmación de que las cosas son *et facta et aeterna*. El ejemplo usado está tomado de la aritmética y es aplicado con detalle al tema en discusión.<sup>32</sup> Se trata, pues, de un pasaje que por su extensión puede arrojar mucha luz sobre el proceder argumentativo de Eriúgena. Porque en su exposición se constata claramente el sentido pedagógico de estas páginas. Se insiste por igual en el valor argumentativo de lo expuesto y en su valor metodológico. Lo que ahí se dice (casi en su totalidad en boca de *alumnus*), se propone como ejemplo a seguir para todo aquel que se proponga la comprensión de la naturaleza y de Dios. Se enseña, en resumen, que toda comprensión debe fundamentarse en el *ars*.

Advirtamos, ante todo, que el texto de Escoto es una reflexión tomada de la aritmética. El concepto central (*monas*) sugiere de inmediato ecos especulativos de amplio alcance. Es necesario, pues, delimitar el sentido del texto. Para ello, debe afirmarse rotundamente que no se intenta una especulación metafísica o teológica. Lo advierte explícitamente Eriúgena,<sup>33</sup> y debería, además, recordarse la advertencia de Aristóteles sobre las erróneas consecuencias de mezclar «el punto de vista de las matemáticas y el de las

<sup>29</sup> «iterum autem veluti secundo descensu eadem ars ex ratione in memoriam descendens paulatim apertius in phantasiis veluti in quibusdam formis se ipsam luculentius declarat.»

<sup>30</sup> «tertio vero descensu ad corporales sensus defunditur ubi sensibilibus signis virtutem suam per genera et species omnesque divisiones suas et subdivisiones et partitiones exercit.» Cf. *P* 868 D-869 A.

<sup>31</sup> *P* 651 A-660D. Cf. G. Schimpf (véase n. 3), pp. 201, 205.

<sup>32</sup> *P* 661 A-678A.

<sup>33</sup> «Non enim de ipsa monade quae est causa sola et creatrix omnium visibilium et invisibilium nunc agitur sed de illa creata monade in qua omnes numeri subsistunt et ex qua multiformiter crumpunt» (659 B: III, 118).

nociones universales».<sup>34</sup> A pesar de ello, en el texto comparecen indicaciones y motivos cuyo alcance sobrepasa la matemática en sentido estricto.

La reflexión se abre con la definición de *arithmetic*: «Arithmetica est numerorum scientia non quos sed secundum quos numeramus.»<sup>35</sup> La definición delimita el aspecto que pertenece a la consideración propiamente aritmética. Según ello, no se trata de estudiar los números en general, incluyendo aquellos con los que se completa la descripción cuantitativa de las cosas existentes. La aritmética debe tratar de los números «fuera de todo sujeto», tal como es sólo posible considerarlos intelectualmente. Esto no debe ser interpretado pensando que los números quedan constituidos por la misma ciencia numérica. Por el contrario, hay que atribuirles una entidad propia («Propriam namque substantiam possident se ipsos») que haga posible mantener en todo momento el «secundum eos» de la definición, sin derivar impropriamente al «de eis».

¿Existe algún modo de precisar más exactamente este estado de cosas? Eriúgena parece apuntarlo a través de una distinción entre *ars* y *scientia*. El texto no resulta del todo homogéneo, quizás a causa de intervenciones de época diferente que ha podido acometer el autor. Así, hallamos algunas expresiones que no parecen suponer distinción alguna: «Non enim disputat ars illa de omni genere numerorum...», «ad scientiam arithmeticae artis...». Junto a ello (en frases quizá de redacción posterior), encontramos la clara reivindicación de la substancialidad de los números,<sup>36</sup> reforzada con una referencia a *ars*: «Ars autem et index id ipsum esse non possunt. Hoc enim de solo deo verbo recte dicitur quia et index est et ars sui patris.»<sup>37</sup>

¿Podemos entender que la relación *ars-index* traduce la relación *ars-scientia*? Esta pregunta nos conduce de nuevo al texto citado más arriba, en el que *scientia* es considerada como lugar (¿y resultado?) de la primera *processio* del *ars*.<sup>38</sup> Podemos advertir que se trata de un momento inicial inmanente, en el cual propiamente no podemos hablar aún de *descensus*. Eriúgena señala claramente que el *ars* subsiste originariamente (*primitus subsistit*) en *scientia* y que el primer momento de la *processio* consiste en un acto del intelecto que de alguna manera informa de esta subsistencia a la razón. Recordemos que en el segundo momento, a través de la razón, el acto de conocimiento podrá recurrir a las «fantasías» y a las «formas».

<sup>34</sup> Aristóteles, *Metafísica* M 7, 1084b23. Sobre la doble consideración, desde el punto de vista de la generación de los números y del de la constitución del ser, en las especulaciones pitagóricas de la Antigüedad, cf. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, pp. 18 y ss. (Ed. Les Belles Lettres, Paris 1986. tm. III).

<sup>35</sup> P 651 A: III, 100.

<sup>36</sup> «Siquidem non ita in scientia vel intellectu vel ratione vel memoria vel sensibus vel figuris perspicuntur ut substantialiter unum sint ipsi cum his in quibus videntur. Propriam namque substantiam possident se ipsos» (P 651 C: III, 100).

<sup>37</sup> P 651 C: III, 100.

<sup>38</sup> P 658 C: III, 116.

Pero la frase se completa con una referencia al estatuto trinitario del Verbo. Según esa referencia, en la estructura del Dios trinitario este primer momento se da con absoluta inmanencia. De tal forma que no es posible aclararle a la razón por un acto del intelecto, cómo se da la subsistencia del *ars Dei* en el Verbo. Sólo es posible afirmar su identidad. Quizá podríamos añadir, parafraseando el texto de Escoto, que es imposible ir más allá de esta identidad, porque la ciencia del Verbo es «*de*» las causas primordiales y no «*secundum*» las causas primordiales.<sup>39</sup>

Resumiendo, los primeros pasos de la explicación, es decir, de la exposición de la aritmética tomada como ejemplo de la reflexión teológica, han mostrado la relevancia de la distinción entre *ars* y *scientia*, que en el caso de los números garantiza la subsistencia de éstos. La expresión «*scientia arithmeticae artis*» condensa estas primeras explicaciones.

Ahora bien, tomar «la ciencia del arte aritmético» como ejemplo privilegiado en la reflexión teológica, no es una decisión arbitraria. Eriúgena aporta dos razones. Desde el punto de vista de la constitución de la realidad, conforme la opinión de Pitágoras, compatible con la Sagrada Escritura, el conjunto de las cosas deviene real (*substantiam accipit*) según las leyes de los números. Desde el punto de vista del conocimiento, la aritmética, gracias al objeto de que trata, se constituye en fundamento y razón principal (*fundamentus primordialisque causa*) de las restantes ciencias que toman en consideración los números (geometría, música y astrología).

Con estas garantías procede Escoto a aducir aquellos puntos con los que la *scientia artis arithmeticae* podrá iluminar el problema de la coeternidad de todas las cosas en Dios. A los dos términos del problema (eternidad y facticidad) corresponderán exactamente dos cuestiones aritméticas: la eternidad de los números en la mónada<sup>40</sup> y el proceso de su realidad.<sup>41</sup>

La primera cuestión, por tanto, intenta dilucidar este hecho: «omnes numeri... causaliter in monada sunt et aeternaliter».<sup>42</sup>

La afirmación base recuerda que la mónada es el principio de todos los números («omnium numerum subsistit principium»). Sin embargo, para precisar el sentido de estas palabras se hace necesario recurrir a otras páginas, ya que Eriúgena no nos proporciona aquí más explicaciones. De esta manera, debemos recordar que se está hablando de la mónada en tanto que principio de los números, y no de la mónada como nombre de la causa primera, es decir, de Dios.<sup>43</sup> En consecuencia, se está pensando la mónada en cuanto

<sup>39</sup> En una frase anterior sobre la ciencia aritmética y los números, Escoto precisaba: «Nam si eiusdem substantiae essent non secundum eos sed de eis scientia et intellectus et ratio iudicaret» (P 651 C: III, 100).

<sup>40</sup> P 652 B-656 C: III, 102-112.

<sup>41</sup> P 656 C-660 D: III, 112-122.

<sup>42</sup> P 652 B: III, 102.

<sup>43</sup> P 659 B: III, 118.

Dios la creó como principio de los números.<sup>44</sup> Este estatuto privilegiado de la mónada viene indicado por su subsistencia «in sapientia et scientia aeternaliter».<sup>45</sup> Eso es prácticamente todo lo que se nos dice de la mónada. Podríamos pensar que Escoto tiene alguna particular razón para no subrayar en demasía la relevancia del concepto. De todas formas, el tema que se propone en la exposición del ejemplo no era la mónada en sí, sino la progresión de los números a partir de ella. Y esta progresión sí es estudiada con mayor detalle.

Los números subsisten en la mónada como en su principio, constituyendo una singularidad («ibi omnes unum sunt individuum simpliciter»), que no debe pensarse como la suma acumulativa de muchos. La presencia de los números en esta singularidad cae bajo el concepto de la racionalidad, no de la facticidad.<sup>46</sup> Para expresar esto último, Escoto lo hace negativamente: los números no están presentes «actu et opere». Más adelante revelará la importancia que concede a esta expresión. *Actus* y *operatio*, en resumen, se dan en la esfera de los géneros y especies, no en la esfera de las causas.<sup>47</sup>

Substancia de todos los números, la mónada no puede no ser infinita. Pero, a su vez, tampoco puede negarse que los números que en ella subsisten sean eternos. Lo primero porque una progresión infinita de números no puede derivarse si no de algo infinito. Lo segundo, porque no puede pensarse que la mónada careciera en algún momento de las razones de todos los números.<sup>48</sup>

Una posible objeción podría formularse de esta manera: si tomamos el dos, podemos pensar una serie infinita de números «dobles» (*duplices*), con lo cual obtendríamos una serie infinita de algo finito. La solución, según Escoto, es simple: la posibilidad de la formulación de la serie no radica en el dos, sino en las razones en las que subsisten en la mónada.<sup>49</sup>

Una segunda razón puede aducirse para rechazar la objeción y reafirmar la eternidad de los números. En efecto, la mónada debe ser considerada como fin de la progresión de los números, pues éstos tienden a conseguir la unidad de la serie infinita de números.<sup>50</sup> De modo que desde cualquier punto se considere, la progresión subsiste en la mónada.<sup>51</sup>

Con ello hemos llegado al final de la primera parte de la argumentación.

<sup>44</sup> P 661 A: III, 122

<sup>45</sup> P 657 A: III, 114

<sup>46</sup> P 652 B-C: III, 102, 104

<sup>47</sup> P 657 B-C: III, 114.

<sup>48</sup> P 652 C: III, 104.

<sup>49</sup> «...ab ipsis rationibus aeternis et infinitis in quibus causaliter subsistunt originem ducunt. In monade autem sunt, in monade ergo infiniti sunt, ex qua infinitus omnis numerorum cursus procedit et in quam desinit» (P 652 D-653 B: III, 104).

<sup>50</sup> P 653 B-654 A: III, 104, 106. «Finis autem infinitus est omnium numerorum unitas.»

<sup>51</sup> «Nam sive multiplicentur sive resolvantur ab ea veniunt et in eam redeunt secundum regulas disciplinae quae eorum rationes intuetur» (P 654 A: III, 106).

La segunda parte<sup>52</sup> expone la progresión de los números a partir de la mónada.<sup>53</sup> En su exposición Escoto trata tres puntos que nos limitamos a mencionar. En primer lugar contempla la progresión de los números desde el esquema sustancial.<sup>54</sup> En segundo lugar, se refiere al concepto general de *ars*, texto que ya hemos presentado.<sup>55</sup> En tercer lugar, y en aplicación del concepto general de *ars*, expone en particular el papel de la memoria y de la fantasía en la progresión de los números, con indicaciones que vienen a iluminar lo expuesto anteriormente sobre la *processio* de *ars*.<sup>56</sup>

Por último, antes de abandonar la discusión sobre el «aeterna simul et facta», recordemos el giro «teológico» que Eriúgena imprime a la reflexión, casi un cambio radical de dirección. En efecto, toda la ardua exposición llevada a cabo se ve desautorizada ante la inaccesibilidad de la realidad divina. Confesión de esta impotencia, cambia la formulación de la cuestión, «nil aliud relinquitur nisi ut quaeratur non quomodo sunt aeterna et facta sed qua ratione dicuntur et facta et aeterna».<sup>57</sup> Siendo la primera respuesta, inicio, es verdad, de ulteriores especulaciones, la escueta referencia bíblica.

### III

Para completar la visión del uso que Escoto hace de las artes liberales en su reflexión teológica, creo conveniente referirme al uso de ejemplos tomados de la teoría cosmológica de los cuatro elementos. Como es evidente no se afirma que tales temas pertenezcan al *ars*, concepto circunscrito a las artes liberales. En realidad son temas «filosóficos»<sup>58</sup> que proporcionan «ejemplos tomados de la naturaleza». Recurrir a ellos, argumenta Eriúgena, está en plena consonancia con la Sagrada Escritura. Con ellos puede formularse

<sup>52</sup> P 656 C-660 C.

<sup>53</sup> «De aeternitate numerorum in monade satis est disputatum. Quomodo autem fiunt et ubi et unde valde necessarium est investigare. Eorum nanque argumento conamur asserere omnia quae in deo sunt aeterna simul et facta esse.» P 656 C: III, 112.

<sup>54</sup> Los números existen «in monade quidem vi et potestate, in generibus vero et formis actu et opere». P 657 B: III, 114.

<sup>55</sup> Cf. notas 24 y ss.

<sup>56</sup> «Perspective rerum rationibus non temere quis dixerit ipsas phantasias in quibus numeri se interioribus numerantium oculis patefaciunt non aliunde nisi ab ipsis intelligibilibus numeris provenire. Nam si numerositas formarum sensibillium in quibus materia continetur ut sensibus possit percipi – siquidem per se ipsam invisibilis est atque informis – ab intellectualibus numeris originem ducit, et ex ipsa, formarum videlicet numerositate, per corporeos sensus memoria phantasiis conformatur, nil aliud restat nisi ut intelligamus numeros intellectuales ex monade duplici modo fluere et in memoria factos acie mentis multiplicari dividi comparari colligi uniri.» P 660 B: III, 120. Algunos párrafos más abajo se incluirá expresamente en este proceso a las *theophanias*, cf. P 661 A-B: III, 122.

<sup>57</sup> P 670 D: III, 144.

<sup>58</sup> Cf. 604 C: II, 178; 606 A: II, 182. Advértase, sin embargo, que el ejemplo que vamos a estudiar aparece unido a otros que pertenecen al *ars arithmetica* que hemos tratado.

un *ascensus* en diversos grados, que nos acerca a cierta inteligencia del misterio trinitario.<sup>59</sup>

Antes de resumir el extenso texto de Escoto, mencionemos el problema teológico que se trata de elucidar. El punto de partida son dos afirmaciones que con anterioridad se habían discutido. Por ellas se afirma a Dios como causa primera y como trinidad de personas. La conjunción de las dos afirmaciones plantea la cuestión sobre el cómo deba relacionarse «causa» con las relaciones trinitarias. ¿Sería correcta una formulación que afirmara «una causa en tres causas y tres causas en una causa»? De modo más concreto, se plantea el problema al tratar de la procesión del Espíritu Santo (acerca de cuyo tema Escoto menciona las diferencias existentes entre griegos y latinos). Si se afirma que el Padre y el Hijo son causas del Espíritu Santo, ¿cómo se explica la unidad de las dos causas? Es para responder a esta segunda cuestión que Eriúgena pasa a examinar la causalidad tal como se da en los elementos. Advirtamos que no es el único ejemplo mencionado. En efecto, antes de detenerse en la cuestión de los elementos, Escoto menciona otros casos por los que debería responderse negativamente a la pregunta. Todo parece indicar que la única posibilidad es que de una causa procedan múltiples causas, pero no al revés.<sup>61</sup> En el mismo sentido el maestro introduce una referencia a los elementos. Cada uno de ellos es origen de muchas causas.<sup>62</sup> Algunos párrafos más adelante el alumno retomará este ejemplo preguntando si la teoría de los cuatro elementos no demuestra precisamente lo contrario, que diversas causas confluyen en una. Escoto se enfrentará a esta objeción corrigiendo la manera tradicional de exponer la teoría elemental.<sup>63</sup>

*Alumnus* reproduce aquella doctrina tradicional («Haec mihi fere ab infantia notissima sunt») según la cual cada elemento toma su principio de dos

<sup>59</sup> «Unde ergo divinae bonitatis trinitatem in unitate et unitatem in trinitate quaerere et investigare possumus ut aliquid de ea quo eam laudemus verisimile credamus et quantum datur intelligamus nisi prius quasi quibusdam gradibus exemplis naturae ab ea conditae ad eam ascendamus ea duce atque praecipiente: Quacrite et invenietis?» (607 B: II, 184).

<sup>60</sup> «considerandum arbitror utrum ipsa dum sit unitas et trinitas... in se ipsa causas quodam modo differentes sicut substantias a se invicem habeat, hoc est utrum sicut de se ipsa praedicatur una essentia in tribus substantiis ita etiam una essentialis causa in tribus subsistentibus causis et tres subsistentes causae in una essentiali causa credendum est et intelligendum» (598 D-599 A: II, 164, 166).

<sup>61</sup> «Ex duabus nanque causis unam causam confluere rationi non facile occurrit... ab una autem causa multas erumpere multis exemplis potest approbari. Omnibus nanque rite philosophantes perspicue patet ex uno genere multas formas nasci, ex monade multos numeros, ex centro multas lineas» (602 B: II, 172).

<sup>62</sup> 602 C: II, 174.

<sup>63</sup> No dudaría en calificar del máximo interés luliano este texto. La propuesta de Escoto sería un buen precedente para la teoría luliana tal como se formula, por ejemplo, en la obra montpellerense *Lectura super figuras Artis demonstrativae*. Además, si pudiera mantenerse el conocimiento de este texto por parte de Llull, obtendríamos, a su vez, un argumento importante para afirmar que Llull conoció directamente el *Periphyseon*, pues todo el pasaje (601 C - 609 B) es omitido por Honorio en su *Clavis*. Quedaría por averiguar si otros autores próximos a Llull (¿Montpellier?) presentaron propuestas parecidas.

cualidades,<sup>64</sup> de las cuales se distingue una como propia.<sup>65</sup> Sigue una primera pregunta del maestro, sin otro objetivo, al parecer, que recordar que al hablar del fuego, por ejemplo, no nos estamos refiriendo al fuego sensible y observable. A continuación se presenta la principal objeción: al atribuir a cada elemento una cualidad determinada, ¿bajo qué concepto se hace exactamente?

Al tomar el elemento con una cualidad correspondiente, debemos caer en la cuenta de que estamos tomando respectivamente una «substancia» y una «cualidad».<sup>66</sup> En tal caso no puede mediar entre ellos una relación de causalidad, puesto que pertenecen a «géneros» diferentes.<sup>67</sup> Con lo cual la única solución viable es reducirlos al primer principio en su género respectivo.<sup>68</sup> Una solución que rompe, sin duda, con el común sentir de la filosofía, como repite, insistente, *alumnus*. A pesar de ello, el maestro declara determinantemente la reducción a una sola causa.<sup>69</sup>

Esta explicación, que Escoto aduce, a decir verdad, sin demasiados razonamientos, puede ser completada con otros textos. En una ocasión menciona la estructura elemental de la realidad como un todo orgánico —cita la doctrina del *Timeo* sobre el mundo como «animal»— en el que cada cosa es reductible a su naturaleza individual inmutable.<sup>70</sup> Lo cual, ciertamente, no es sino el paso previo al regreso final de todo a su única causa, superado el tiempo de la *participatio*.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> «Nam et exempla quae ex quattuor mundi elementis introduxisti satis ut arbitror edocent unam causam ex duabus causis fieri posse. Ignis siquidem dum sit caloris et luminis fons ex duabus causis nasci videtur. Ignem namque elementum ex caliditate et siccitate conficitur quae duae qualitates veluti duae causae unam ex se gignunt. Similiter et de caeteris elementis est dicendum. Nam dum sint suorum effectuum causae ex superioribus se causis duplicibus nasci sapientes dixerunt. Sicut enim ut praediximus ignis ex calido et sicco ita aer ex calido et umido, aqua ex humido et frigido, terra quoque ex frigido et sicco componitur» (604 A-B: II, 178).

<sup>65</sup> «...quorum unumquodque propriam et singularem sui qualitatem possidet? Est enim ignis caliditas, aeris humiditas, aquae frigiditas, terrae siccitas» (604 C: II, 178).

<sup>66</sup> «Ignis siquidem substantia est, caliditas vero ipsius qualitatis et propria qualitas» (605 A: II, 180).

<sup>67</sup> «Num substantia causa est qualitatis an qualitas causa substantiae an neque qualitas causa est substantiae neque substantia qualitatis quoniam ex eodem genere non sunt?» (*ibid.*).

<sup>68</sup> «Ignis itaque quia substantia est non ab alia causa descendit nisi a generalissima essentia. Similiter caliditas quia qualitas est non ab alia causa procedit nisi a generalissima qualitate» (605 B: II, 180).

<sup>69</sup> «Simplicissima etiam et purissima ac sensum corporeum fugientia quattuor huius mundi elementa ad unam simplicem et individuum causam solique intellectui perfectissimorum sapientum cognitam referentur, hoc est ad generalissimam et in se ipsa semper manentem substantiarum omnium ad visibiles effectus procedentium essentiam. Similiter et de quattuor eorum primordialibus ac propriis qualitatibus non incongrue intelligitur. Cum enim ipsae sibimet contrariae videantur —nam caliditas frigiditati opponitur, umiditati siccitas— ad unam tamen secretissimam ac solummodo rationi subiectam redeunt qualitatem ex qua mirabili naturae opere ad efficienda haec corpora corruptibilia ac solutionis obnoxia procedunt et in qua ineffabili universali naturae pacifica concordia sibi invicem remota omni contrarietate consentiunt» (606 C-D: II, 182, 184).

<sup>70</sup> «...quae resoluta iterum ex proprietatibus in universalitates recurrunt, manente semper immutabiliter quasi quodam centro singularium rerum propria naturalique essentia quae nec moveri nec augeri nec minui potest» (476 A: I, 114).

<sup>71</sup> «Omnia enim unum et idipsum immobile erunt quando in suas immutabiles rationes omnia reversura sunt» (475 B: II, 114).



En otro momento relevante para la comprensión del tema, Escoto contempla los cuatro elementos desde la perspectiva de *ousia*, en vistas a la constitución de los cuerpos.

En su tratamiento de las diez categorías, Escoto concede una prolongada atención a *locus*. Una de las principales razones que le mueven a ello es el considerar el papel destacado que *locus* juega en la definición.<sup>72</sup> En este sentido podría pensarse que la definición de la realidad sensible podría formularse a partir de aquello que es tomado como constitutivo de su lugar natural, es decir, su corporeidad. Pero esto entraría en radical contradicción con la concepción que señala a *usia* como definición de toda la realidad (que se remite a ella por la *participatio*).<sup>73</sup> Habrá que resolver, por tanto, si es correcto identificar, en el caso de las cosas visibles, *locus* con *corpus*.

En un texto que ya hemos mencionado,<sup>74</sup> Escoto discute que los elementos puedan ser tomados como definición/lugar de la realidad sensible, incluso en una presentación que pondría de manifiesto la unidad de la realidad.<sup>75</sup> Para pensar correctamente esta unidad, afirma Escoto, debe partirse de la reversión final en las *inmutabiles rationes*, y a partir de éstas considerar a la realidad como «localizada». En concreto, los elementos no son *loca*, sino *in loco*.<sup>76</sup> Es necesario, pues, respetar siempre la diferencia que se impone a partir de la asignación de *corpus* a la categoría de *quantitas*, y no a la de *locus*. Por su asignación categorial *corpus* se refiere sólo a la dimensión.<sup>77</sup> ¿Cómo explicar, a partir de ahí, la constitución de los cuerpos?

Los presupuestos aceptados por Escoto obligan a descartar que la corporalidad afecte a *usia*, que en su simplicidad no admite composición alguna que pueda incluirse como realidad sensible; si bien, por el contrario, debe mantenerse una universal composición de «esencia y diferencia esencial».<sup>78</sup> A su vez, lo que se dice de *usia*, en tanto que primera de las categorías, debe

<sup>72</sup> «nil aliud locus sit nisi terminus atque diffinitio uniuscuiusque finitae naturae» (470 C: I, 100). «Locus sequitur qui, ut paulo ante diximus, in diffinitionibus rerum quae diffiniri possunt constituitur» (474 B: I, 110). En 475 A-B, después de presentar la definición de cada una de las siete artes liberales, afirma: «Hi sunt generales loci artium liberalium, his terminis continentur; intra quos alii innumerabiles sunt» (I, 112).

<sup>73</sup> Siguiendo el esquema de Eriúgena, de la *usia*, en tanto que definición última de la realidad, no puede formularse definición propiamente dicha: «OYCIA itaque nullo modo diffinitur quid est sed diffinitur quia est» (487 A: I, 138).

<sup>74</sup> 475 C-477 D: I, 112-117.

<sup>75</sup> Se trata de las menciones al *Timeo* de Platón y al *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa.

<sup>76</sup> «Non igitur quattuor ista notissima elementa loca sunt sed in loco circumscripita, quia sunt principales partes quibus universalitas sensibilis mundi completur» (478 C: I, 118).

<sup>77</sup> «nil aliud est quantitas nisi partium quae sola ratione seu naturali differentia separantur certa dimensio eorumque quae naturalibus spatiis extenduntur, longitudine dico latitudine et altitudine, ad certos terminos rationabilis progressio» (478 B: I, 118).

<sup>78</sup> «Item omnis OYCIA simplex est nullamque ex materia formaque compositionem recipit quoniam unum inseparabile est: nulla igitur OYCIA corpus mortale rationabiliter conceditur esse. Hoc autem dictum est quia omnis OYCIA, quanquam intelligatur ex essentia et essentialis differentia composita esse –hac enim compositione nulla incorporea essentia potest carere, siquidem et ipsa divina OYCIA quae

entenderse también de las restantes.<sup>79</sup> Con la salvedad de que cuatro de ellas (*quantitas, qualitas, situs y habitus*) sí intervienen en la aparición de la materia sensible.<sup>80</sup> Dicha aparición se concibe como «concurso de accidentes»<sup>81</sup> o «composición accidental», en expresión atribuida a Gregorio de Nisa.<sup>82</sup>

Por «concurso de accidentes» se entiende el hecho de que las cosas sensibles quedan constituidas por *usia* al sustentar ésta la cantidad y la cualidad como accidentes.<sup>83</sup> La argumentación «ratione et auctoritate»<sup>84</sup> es prolija y toma como principales testimonios a Boecio<sup>85</sup> y a Gregorio de Nisa.<sup>86</sup> En síntesis puede reducirse a las observaciones siguientes: si tomamos un cuerpo y vamos separando intelectualmente sus accidentes (cualidad, cantidad, solidez, color...), llegaremos al momento en que no podremos definir aquel cuerpo. Esta constatación nos conduce, de entrada, a afirmar que aquello que llamamos cuerpo está constituido por principios incorporeales.<sup>87</sup> Además, esta afirmación debe extenderse a lo que entendemos como materia.<sup>88</sup> De este modo, lo corporal y material surge de lo incorporeal<sup>89</sup> por el «concurso de los accidentes».<sup>90</sup>

Todas estas razones demuestran que no puede identificarse *corpus* con *locus*, que debe decirse que los cuerpos están *in loco*. Con ello se manifiesta también la imposibilidad de una explicación de los elementos a partir de las cualidades. Y en último término, se hace patente lo erróneo que resulta atribuir a las cualidades causalidad en los cuerpos.<sup>91</sup> En definitiva, existe una

non solum simplex sed plus quam simplex creditur esse essentialem differentiam recipit, est enim in ea ingenita genita procedens substantia—, ipsa tamen compositio quae sola ratione cognoscitur nulloque actu et operatione fieri comprobatur rationabiliter simplicitas esse iudicanda est» (489 D-490 A: I, 144). Este importantísimo texto se halla fielmente resumido en *Clavis Physicae* & 54.

<sup>79</sup> 478 D: I, 120.

<sup>80</sup> 479 A: I, 120.

<sup>81</sup> «nil aliud esse materiam visibilem formae adiunctam (quidquid enim apparet per formam apparet) nisi accidentium quorundam concursum» (479 B: I, 120). Cf. 497 A: I, 160.

<sup>82</sup> «materia, esse nisi accidentium quandam compositionem ex invisibilibus causis ad visibilem materiam procedentem» (*ibid.*).

<sup>83</sup> «Num itaque probabiliter dicendum est omne quod quantitate et qualitate conficitur, hoc est quantum et quale, non aliunde constitutionem suae causam accipere nisi ad ipsa OYCIA cui naturaliter ipsa quantitas et qualitas veluti prima accidentia maximaque probantur accidere et sine qua non possunt esse?» (497 A: I, 160).

<sup>84</sup> 499 B: I, 164.

<sup>85</sup> 498 B-C: I, 162-164.

<sup>86</sup> 502 B-503 A: I, 172.174.

<sup>87</sup> 498 B-499 A: I, 162.164.

<sup>88</sup> 499 B-501 B: I, 164-168.

<sup>89</sup> «Nunc itaque vides ex incorporeis, mutabile videlicet informitate formarum quidem capaci ex ipsaque forma, quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari» (501 B: I, 170).

<sup>90</sup> «Corpus autem substractis accidentibus nullo modo per se subsistere potest quoniam nulla sui substantia fulcitur» (503 B: I, 174).

<sup>91</sup> «Nom enim quis dixerit praedictas eorum occasiones nihil esse, hoc est quantitates et qualitates forma vel species colores intervalla longitudinis latitudinis altitudinis et cum his loca et tempora, quae si

sola esencia a la que conviene ser denominada causa.<sup>92</sup> Debe advertirse, con todo, que estos planteamientos no impiden a Escoto reconocer a los cuatro elementos un papel doble, en el orden del ser y en el del conocer, en grado tal que los aproxima a las causas primordiales.<sup>93</sup>

Llegados a este punto, podría preguntarse, con razón —como hace el alumno—, si son de alguna utilidad los *naturalia exempla*, si siempre deberán ser corregidos por una instancia superior, como sería la Revelación.<sup>94</sup> En la respuesta del maestro, Escoto precisa que tales ejemplos deben usarse *quibusdam gradibus*, y lo demuestra utilizando otro *naturale exemplum*. Escoto se refiere al caso del fuego, del rayo luminoso y del resplandor. En tal circunstancia, aunque el resplandor proceda del fuego a través (*per*) del rayo luminoso, no hablamos de dos causas del resplandor.<sup>95</sup>

En resumen, Escoto afirma claramente el uso de los *naturalis exempla* en la reflexión teológica, siempre que sus presupuestos estén suficientemente debatidos a partir de las teorías que se proponen como verdaderas. Dos frases de *alumnus* pueden sintetizar el claro apoyo de Eriúgena a los «argumentos naturales»: «Ex sensibilibus quippe naturalibus argumentis ad puram spiritualium rerum cognitionem verae ratiocinationis progressio potest pervenire... nihil enim visibilibus rerum corporaliumque est, ut arbitrator, quod non incorporale quid et intelligibile significet.»<sup>96</sup>

#### IV

Uno de los temas centrales del *Periphyseon* consiste en aclarar de qué modo puede el hombre conocer y hablar de Dios. En esta cuestión decide la tecnología su suerte. En su resolución, además, debe garantizarse la verdad fundamental de que Dios está por encima de toda inteligencia y de todo ser,

---

abstraxeris, corpora corpora non erunt, si ea coniunxeris mox efficiuntur sive catholica ut sunt quattuor mundi maxima corpora sive propria specialissimisque rebus distributa quae cuncta ex quattuor simplicibus elementis componi non negabis ut opinor, quoniam in ea resolvuntur» (663 B: III, 126-128).

<sup>92</sup> 606 C-D: II, 182.184.

<sup>93</sup> «Cogor fateri quattuor mundi huius elementa in primordialibus causis subsistere. Non enim quorundam sed universaliter omnium visibilibus et invisibilibus causae sunt, et nihil in ordine naturarum omnium sensu ratione seu intellectu percipitur quod non ab eis procedat et in eis causaliter subsistat» (663 D: II, 128). Recogido en *Clavis Physicae* & 149.

<sup>94</sup> 607 A-A: II, 184.

<sup>95</sup> «Vides itaque nullam rationem exigere ut splendor ex duabus causis procedat quamvis ex igne per radium manere intelligatur, verum ex una eademque causa et radium nasci et splendorem procedere ac per hoc et splendorem ex igne radioque procedere natura ipsa magistra non tacet» (608 D: II, 188). Con lo cual, por otra parte, Escoto logra conciliar las dos fórmulas (*per* - *-que*) utilizadas para expresar la procesión del Espíritu Santo.

<sup>96</sup> 865 D-866 A. Este texto no es recogido por Honorio, cf. *Clavis Physicae* & 301.

que su definición más propia es la que se formula negativamente.<sup>97</sup> Con igual rotundidad, sin embargo, hay que mantener la posibilidad por parte del hombre de conocer a Dios de alguna manera. De lo contrario no podría pensarse en una acción salvadora por parte de Dios que debe ser reconocida y acogida por el hombre.

La clave para formular una solución que cumple plenamente con estos requisitos se hallará en la automanifestación de Dios. En resumen, es en la automanifestación concomitante en la acción de Dios hacia el hombre, donde éste encuentra indicios suficientes para formular un conocimiento de Dios. En el mismo sentido podemos compendiar que para Eriúgena la acción de Dios se centra primordialmente en la Creación y en la Encarnación.<sup>98</sup> En estos hechos Dios se manifiesta de diversos modos, a los que se llamará «teofanías». Partiendo de estas teofanías, el hombre, por su parte, podrá hablar de manera no meramente metafórica (*translative*) de Dios.

En las páginas anteriores hemos visto que el campo del *ars* ofrece elementos importantes para el conocimiento que el hombre adquiere de Dios. En este último apartado quisiéramos poner de manifiesto cómo el concepto de *ars* interviene en la automanifestación de Dios (es decir, en la explicación que el hombre puede formular acerca de la automanifestación de Dios).<sup>99</sup>

Al abordar este tema, se hace necesario mencionar una cuestión a la que Escoto dedica no pocas páginas. Nos referimos al problema previo del autoconocimiento de Dios.<sup>100</sup>

Avancemos algunas indicaciones sobre el contexto de la discusión.<sup>101</sup> El libro segundo del *Periphyseon* está consagrado al estudio de las causas primordiales. Una vez afirmada su existencia, se explica su presencia en el acto de la creación, mediante una exégesis de los primeros capítulos del Génesis. Después se intenta aclarar esta intervención de las causas primordiales en el contexto de la doctrina trinitaria, para acabar dedicando varios capítulos al tema de la procesión del Espíritu Santo. Todo ello parece seguir más un encañamiento algo azaroso de temas, que no un plan sistemático. De hecho, la obra de Escoto se asemeja a una distribución general muy precisa que luego, en los capítulos de cada una de las partes, va recogiendo los temas que la discusión parece sugerir. Ello implica que, aunque a primera vista

<sup>97</sup> «Nam quae dicit: Superessentialis est, non quod est dicit sed quid non est; dicit enim essentiam non esse sed plusquam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquid eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit» (*P* 462 D: I, 84).

<sup>98</sup> Cf. *P* 911 D - 913 B.

<sup>99</sup> Sería, tal vez, indicado explicitar ahora el tema de las «teofanías». Su estudio, sin embargo, sería prolijo en exceso y opinamos, además, que no es estrictamente necesario para comprender los puntos que se tratan aquí.

<sup>100</sup> *P* 584 D - 598 C: II, 132-164.

<sup>101</sup> Cf. G. Schrimpf (véase n. 3), pp. 188-200.

una cuestión concreta tenga poco que ver con el objetivo global, aquélla no puede ser entendida al margen de éste.

En el caso que nos ocupa, en la discusión de la afirmación trinitaria de Dios, se introduce el tema de las «imágenes» que de ella puedan encontrarse en la realidad creada. Dichas imágenes, evidentemente, serían «automani-festación» de Dios.<sup>102</sup> Se trata, en concreto, de la «imagen» trinitaria que puede constatarse en el hombre.<sup>103</sup> En correspondencia con el objetivo global de estos capítulos, se resalta la semejanza con Dios-Trinidad en la «capacidad creadora» propia del hombre.<sup>104</sup> Diferentes matizaciones vienen a precisar el alcance de esta semejanza.

Uno de los puntos que, en este sentido, se podría presentar como «dese-mejanza» se refiere a la capacidad imperfecta del conocimiento del hombre. *Alumnus* introduce el tema como si de una cuestión axiomática se tratara: «Siquidem non negabis ut aestimo ipsum deum se ipsum intelligere quid sit, caeteras vero creatas essentias et substantias se ipsas non negamus intelligere non posse quid sint...»<sup>105</sup> A partir de ahí se va generando una discusión que desembocará en la rotunda afirmación de la *ignorantia Dei*. Como cabe esperar, esta ignorancia, que se constituye en semejanza con el hombre, quedará asumida —y diluida— por el orden de la excelstitud teologal: «Solari namque radio lucidius patefactum divinam ignorantiam nil aliud intelligendum esse nisi incomprehensibilem infinitamque divinam scientiam.»<sup>106</sup>

En el núcleo de la discusión se halla la afirmación de la absoluta imposibilidad de una definición substancial (*quid sit*) en el nivel propio del definidor (autodefinición) o en un nivel superior a éste. Escoto aplica rigurosamente un concepto de definición como circunscripción, la cual, por otra parte, sólo es posible categorialmente.<sup>107</sup> Esto último, evidentemente, resulta

<sup>102</sup> Cf. *P* 579 A: II, 120; 585 C: II, 134.

<sup>103</sup> «Sed utinam quadam similitudine ex nostra natura assumpta quoniam deo similis esse perhibetur quae dicta sunt de proprietatibus divinae administrationis suaderes» (*P* 566 D: II, 92). Leída al pie de la letra, la cuestión incide muy en concreto en el papel de la Trinidad en la Creación (*administrationis*) a través de las causas primordiales. Para Schrimpf estos capítulos tratan «das Verhältnis zwischen den Entstehungsgründen und der Trinität unserer Seele» (ob. cit., p. 196).

<sup>104</sup> Como resumen de la cuestión, citamos *in extenso*: «Creatis dico, non enim dubitamus trinitatem nostrae naturae quae non imago dei est sed ad imaginem dei condita —sola quippe vera imago invisibilis dei est et in nullo dissimilis unigenitum dei verbum patri spiritui coessentiale— non solum de nihilo esse creatam verum etiam sibi sensus sensuumque officinas totumque corpus suum, mortale hoc dico, creare. Ex deo siquidem ad imaginem dei de nihilo facta est, corpus vero suum ipsa creat, non tamen de nihilo sed de aliquo. Anima nanque incorporeales qualitates in unum conglomerante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumentem et supponentem corpus sibi creat in quo occultas suas actiones per se invisibiles manifeste aperiat inque sensibilem notionem producat ut iam in priori libro disputatum est et adhuc dum ad considerationem actionis primordialium causarum perventum fuerit diligentius investigabitur» (*P* 580 A-B: II, 122).

<sup>105</sup> *P* 586 A: II, 134-136.

<sup>106</sup> *P* 597 C: II, 162. «Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia» (*P* 594 A: II, 154).

<sup>107</sup> «Si ergo nemo sapientum generaliter de omni scientia inquirat quid sit quoniam diffiniri non potest sed ex circumstantiis suis intra quas veluti terminos circumscribitur, loco dico et tempore quanto et

del todo impensable tratándose de Dios.<sup>108</sup> Pero, además, puede formularse otro argumento más general. En efecto, la definición como circunscripción supone alguna substancia (un límite) en razón de la cual se hace posible. Pensar que pudiera haber algo en razón de lo cual se pudiera establecer la definición de Dios —aunque quien lo estableciera fuera Dios mismo—, implicaría suponer alguna excepción a la infinitud de Dios.<sup>109</sup>

Otra razón a favor de la *ignorantia Dei* radica en el hecho de que Dios en su conocer sólo puede llegar a la conclusión —sit venia verbi— de que *no es todo lo demás*.<sup>110</sup> La razón por la que Dios se conoce diferente de todas las cosas es clara: él las ha creado. Sólo como creadas pueden ser las cosas conocidas por Dios. Es más, el conocimiento de Dios es la creación de todas las cosas: «Divina siquidem scientia omnium quae sunt causa est.»<sup>111</sup> Todo ello tiene una formulación muy clara: Dios conoce/crea las causas primordiales.

No se trata de un salto en el vacío. Escoto admite un conocimiento posible más allá de la definición categorial, aquel que se alcanza *per generaliora principia*, en último término refiriéndose a la *universalis essentia*. Excluidas las categorías, este conocimiento se expresa en términos de *status* y *motus*, es decir, en términos de causalidad (*motus* sirve para describir el acto por el cual «omnia de nihilo in esse procedunt») y de posibilidad («possibilia quoque et impossibilia in numero rerum computari nemo recte philosophantium contradicet»).<sup>112</sup>

Que esto es aplicable a Dios, lo había razonado Escoto al insistir en la irreductibilidad del *agere/pati* de Dios a las categorías correspondientes. Para expresar esta irreductibilidad, para pensar la acción divina no sujeta a las categorías, Escoto se sirve de *motus/status*. *Motus* no introduce ninguna referencial categorial, porque se identifica con la misma esencia.<sup>113</sup> Mantener

quali realatione copulatione statu motu habitu caeterisque accidentibus, quibus ipsa ratione subiecti substantia per se ipsam incognita indiffinibilisque subsistens esse tantum, non autem quid sit manifestatur...» (P 586 D: II, 136).

<sup>108</sup> Cf. P 588 B: II, 140 y ss. Además, a este tema se dedicó gran parte del libro primero.

<sup>109</sup> «Itaque si deus cognoscit se ipsum quid sit nonne se ipsum diffinit —omne siquidem quod intelligitur quid sit a se ipso vel ab alio diffiniri a se ipso vel ab alio potest— ac per hoc non universaliter infinitus est sed particulariter si ex creatura solummodo diffiniri non potest, a se vero ipso potest, vel ut ita dicam sibi ipsi finitus creaturae infinitus subsistit? Et si hoc datum fuerit necessario sequeretur ut aut non universaliter deus infinitus sit si a sola creatura non autem a se ipso non recipit diffiniri aut omnino nec a creatura nec a se ipso ut universaliter infinitus sit ullo modo diffinitionem percipit» (P 587 B: II, 138).

<sup>110</sup> «Nescit igitur quid ipse sit, hoc est nescit se quid esse, quoniam cognoscit se nullum eorum quae in aliquo cognoscuntur et de quibus potest dici vel intelligi quid sunt omnino esse» (P 589 C: II, 144).

<sup>111</sup> A lo que se añade: «Non enim ideo deus scit ea quae sunt quia subsistunt sed ideo subsistunt quia ea deus scit» (P 596 B: II, 158).

<sup>112</sup> Cf. P 596D-597C: II, 160.162. Cf. A. Wohlman, «L'ontologie du sensible dans la philosophie de Jean Scot Erigène», *Revue thomiste* 83 (1983) 558-582.

<sup>113</sup> Cf. P 518 A: I, 208.

esta identidad, por otra parte, obligará a una visión «presencialista» del acto creador, no exenta de matices monistas.<sup>114</sup>

Que *motus* no implica necesariamente una multiplicidad (categorial) en la individualidad del sujeto de quien se predica, Escoto lo ilustra con varios ejemplos (*similitudo*). Entre ellos el de las artes liberales. Su unidad e inmutabilidad permanecen cuando son «movidas», «trabajadas», por el «artífice».<sup>115</sup>

En contextos trinitarios, el acto de conocimiento/creación de Dios es considerado explícitamente en términos del *ars*. El texto, que damos in extenso en nota, resulta clarísimo.<sup>116</sup> En él no se percibe ningún elemento que nos permita pensar que se trata de una mera comparación. Describir el acto creador de Dios como «proceso artístico» se ajusta plenamente a la realidad trinitaria. La *participatio*, por la que todas las cosas alcanzan su ser, se realiza en la *sapientia* divina.<sup>117</sup> Y se avanza que el conocimiento humano de este acto creador viene a ser como una reproducción especular (*ad imaginem*) de este proceso artístico. No resultará exagerado intentar resumir los dos procesos mencionados por Escoto con el término de «*ars Dei*», en la doble acepción del genitivo según el *artifex* sea Dios o el hombre.

Deberíamos añadir aún, que incluso esta última distinción tiende a desaparecer, pues es Dios mismo quien en su amor difusivo dirige al hombre en este conocimiento.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> «Cum ergo audimus dicere deum omnia facere nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum quae sunt per se ipsum vere est, quodcumque autem in eo vere intelligitur participatione ipsius unius qui solus per se ipsum vere est vere esse accipit» (P 518 A-B: I, 208).

<sup>115</sup> «Quid dicam de artibus quas sapientes liberales appellant disciplinas, quae dum in semet ipsis per semet ipsa plenae integrae immutabilesque permanent moveri tamen dicuntur quando rationabilis animi contuitum ad se quaerendas inveniendas permovent et ad se considerandas attrahunt ita ut et ipsae dum per se, ut diximus, immutabiles sunt moveri tamen in mentibus sapientum videantur cum eas movent?» (P 521 B: I, 214.216).

<sup>116</sup> «Nam quemadmodum filium artem omnipotentis artificis vocitamus –nec immerito quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens pater ipsa omnia quaecumque voluit fecit aeternaliterque et incommutabiliter custodit– ita etiam humanus intellectus quodcumque de deo deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem inque secretissimis ipsis sinibus recondit per memoriam. Ut autem pater opifex omnium omnipotens quaecumque in arte sua quae est ipsius sapientia et virtus in verbo suo in unigenito filio simul et semel primordialiter causaliter uniformiter universaliter condidit per spiritum sanctum ex se illoque procedentem in primordialium causarum innumerabiles effectus dividit, ita intellectus, hoc est principalis animae motus ex intelligibilium rerum gnostica contemplatione formatus, omne quodcumque in arte rationis creat et reponit per sensum animae interiorum in singularum rerum sive intelligibilium sive sensibilium discretam inconfusamque dividit cognitionem» (P 579 B-D: II, 120).

<sup>117</sup> «Est igitur participatio divinae essentiae assumptio, assempcio vero est sapientiae divinae fusio quae est omnium substantia et essentia et quaecumque in eis naturaliter intelliguntur» (P 644 C: III, 84).

<sup>118</sup> «Merito ergo amor deus dicitur quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu revolvitur totiusque creaturae amatoris motus in se ipso terminat. Ipsa quoque divinae naturae in omnia quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur non quia ullo modo diffundatur quod omni motu caret omniaque simul implet, sed quia rationabilis

En los textos de Escoto, por otra parte, no se hace sino recoger el tema agustiniano de «*Ars Patris Filius*»<sup>119</sup> y proyectarlo hacia nuevos horizontes, los de la metodología de la teología misma.

En este mismo sentido, hay todavía otro aspecto que debemos recoger. Pues el acto del conocer/crear de Dios tiene como primer efecto las causas primordiales. Ellas son, por decirlo así, el primer contenido del *ars Dei*. Ellas son, por consiguiente, la primera expresión del actuar de Dios y del conocerse. Sin contravenir la prohibición de definición esencial, podemos decir que las causas primordiales son la primera expresión de lo que Dios es. Ellas son, en resumen, las teofanías primordiales por las que Dios se autoconoce y se automanifiesta. Que el hombre pueda acceder al conocimiento de estas causas primordiales (presentes en la esencia de todas las cosas, no lo olvidemos) significa el conocimiento «por *ars*» de la *universitas* y de Dios mismo. Sin silenciar las consecuencias que de ello se derivan: conocer «por *ars*» significa un movimiento creador por parte del entendimiento humano<sup>120</sup> que se extiende a las cosas y a Dios.

## V

La actividad de Juan Escoto Eriúgena se encuadra toda ella en el programa de revitalización de las artes liberales que es común a la teología de la época carolíngia. Sin embargo, Eriúgena no se contenta con una lectura esmerada de las fuentes, sino que inicia un esfuerzo de elaboración como no tendría igual en mucho tiempo. Parte de este esfuerzo se dedica al concepto mismo de *ars*, cuyo resultado viene a ser una teoría de la ciencia o del saber en general, que se pone al servicio de la reflexión teológica, tanto para hacerla posible teóricamente, como para dotar de elementos explicativos algunos de sus temas centrales.

Desde esta perspectiva, Eriúgena puede recoger el *Ars Patris Filius* de Agustín y, siguiendo su misma línea ejemplarista, presentar el conocimiento teológico del hombre como participación en esta misma *ars*. Una participa-

---

mentis contuitum per omnia diffundit et movet dum diffusionis et motus animi causa sit ad eum inquirendum et inveniendum et quantum possibile est intelligendum qui omnia implet ut sint et universalis amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem quae est quod ipse est universa colligit et inseparabiliter comprehendit» (P 519 D - 520 A: I, 212).

<sup>119</sup> «Nam unigenitus dei filius et verbum est et ratio et causa, verbum quidem quia per ipsum deus pater dixit fieri omnia —immo etiam ipse est patris dicere et dictio et sermo» (P 642 B: III, 78; cf. P 887 C-D). Cf. D. F. Duclow, «Nature as speech and book in John Scotus Eriugena» (*Mediaevalia* 3 (1977) 131-140).

<sup>120</sup> Cf. J. Trouillard, «Eriugene et la théophanie créatrice», en J. J. O'Meara-L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena* (Dublin, 1973), pp. 98-113.



ción hecha posible por la automanifestación teofánica de Dios, que alcanza su perfección en el estado de los bienaventurados.<sup>121</sup>

La reflexión de Eriúgena en torno al *ars*, debe ocupar el lugar que se merece en la historia de la constitución de la ciencia teológica. Para la formación del sistema luliano su influencia, directa o a través de Honorio de Autun, resulta indiscutible.

JORDI GAYÀ  
Maioricensis Schola  
Lullistica

## RESUM

Using the expression *ars naturalis* as his starting point, the author analyzes (1) the concept of *ars* in Eriugena's *Periphyseon*, (2) the theological use of *exempla naturalia* on an arithmetical basis, (3) the use of elemental exemplarism to expound the mystery of the Trinity, and lastly (4) the use of *ars* as the paradigm of God's manifestation of Himself. All of these are point of evident importance for the student of Lull's thought.

---

<sup>121</sup> Cf. P 868 C - 871 C, donde Escoto resume prácticamente toda su doctrina acerca del uso teológico de las *artes*, en especial de la Dialéctica, *mater artium*.



## APUNTE SOBRE EL CONOCIMIENTO DE RAMÓN LLULL EN POLONIA

Se ha escrito mucho sobre la influencia luliana, tanto por épocas como por países, en España, Francia, Italia, Alemania. Sin embargo la vida y la obra del famoso filósofo y escritor catalán ha despertado interés también en otros países, más lejanos, en el norte y oriente europeo, los países eslavos incluidos. En Polonia —podemos anticipar una conclusión de las líneas que siguen— el conocimiento de su obra no era, desgraciadamente, bastante bueno. Más que en nuestro país el pensamiento de Llull era cultivado en los países cercanos de Polonia —en Alemania, Bohemia, Escandinavia y hasta en Rusia. Quizás, más que del influjo directo de Llull, se podría hablar de la influencia de los lulistas extranjeros residentes algún tiempo en las tierras de Polonia o de los lulistas polacos que actuaban en el extranjero.

Uno de los primeros conocedores de la obra del filósofo catalán era el canónigo Augustinus Dirsaw, procedente de la ciudad de Tczew, predicador en la Catedral de Frombork al comienzo del siglo XV. Copió y comentó muchas obras de Llull. En las bibliotecas de Gdańsk se han conservado varios manuscritos de Llull —copiados por Dirsaw— sobre temas lógicos, médicos y otros,<sup>1</sup> entre ellos su *Ars Brevis*.<sup>2</sup>

En otras bibliotecas (Cracovia, Lwów) encontramos solamente manuscritos médicos de Llull.<sup>3</sup> Un códice de Andrés Grzymała, médico polaco del

---

<sup>1</sup> Otto Günther, *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Warien in Danzig* (Danzig, 1921), pp. 430-435; Johannes Stöhr, «Stephan Bodeker O. Praem., Bischof von Brandenburg und Raimundus Lullus», *EL* 4 (1960), 191.

<sup>2</sup> Actualmente en la Biblioteca de la Academia de Ciencias de Polonia en Gdańsk. Véase Walter W. Artus, «The Tradition of the *Ars brevis*», *EL* 13 (1969), 155; Edward Potkowski, *Książka rękopiśmiennaw kulturze Polski (El libro manuscrito en la cultura de Polonia)* (Varsovia, 1984), pp. 197, 207.

<sup>3</sup> Władysław Wisłocki, *Katalog rękopisów biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego (Catálogo de manuscritos de la Biblioteca de la Universidad Jaguellónica)* (Cracovia, 1877-1881), pp. 239, 247; *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Ossolinianae Leopoliensis* (Wrocław, 1966), vol. III, p. 246; la biblioteca contiene también un códice del siglo XVI sobre la alquimia de Llull, escrito en francés.

siglo XV, contiene el tratado *Ars medicinae*, traducido del árabe por Llull.<sup>4</sup> Maciej de Miechowo (1457-1523), otro médico polaco, también historiador y geógrafo, tenía en su biblioteca la *Ars Brevís* y otros manuscritos de Llull, relativamente raros en Polonia.<sup>5</sup> Podemos decir que pequeño era —con excepción del germanizado norte— el interés por Llull entre los polacos del siglo XV. Se podría quizás hablar del influjo indirecto del filósofo catalán a través de la obra de Lefebvre d'Étaples y Tomás Murner, lulistas extranjeros conocidos en Polonia.<sup>6</sup> Este último llegó a la Universidad de Cracovia, donde enseñó lógica por algún tiempo y propagó su arte memorativa, basada en las ideas lulianas. Este arte tuvo buena acogida en Cracovia. La difundían Antoni Radomski, Bernardino Estanislao Korzybski y otros.<sup>7</sup> Pero este arte tuvo que desaparecer con el progreso del arte de imprimir incunables y libros.

Entre los incunables que se conservan en las bibliotecas de Polonia encontramos solamente dos ejemplares de una obra de Llull, *De laudibus Beatae Virginis Mariae*, París, 1499, en la Biblioteca Jaguellónica de Cracovia y en la de la Academia de Ciencias en Gdańsk.<sup>8</sup> Igualmente pocos son los comentarios tempranos sobre Llull en las bibliotecas de Polonia, aunque algunos imprimía en Sevilla un polaco, el famoso impresor Estanislao Polono.<sup>9</sup>

Desde el fin del siglo XVI y sobre todo en el XVII crece el interés por Llull en Polonia. Llegan por entonces numerosas ediciones tempranas de las obras de Llull, a veces con comentarios de Giordano Bruno,<sup>10</sup> impresas en toda Europa Occidental, sobre todo en Francia y Alemania, y en Praga.<sup>11</sup> El catálogo central de la Biblioteca Nacional en Varsovia las registra en versiones latinas y francesas, publicadas en 1515, 1517, 1546, 1592, 1598, tam-

<sup>4</sup> Maria Hornowska y Halina Zdzitowiecka, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej (Los fondos manuscritos en Polonia medieval)* (Varsovia, 1947), p. 173.

<sup>5</sup> Leszek Hajdukiewicz, *Biblioteka Macieja z Miechowa (La Biblioteca de Maciej de Miechowo)* (Wrocław, 1960), pp. 163, 179, 422.

<sup>6</sup> Stefana Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku (Historia de la filosofía europea del siglo XV)*, vol. I (Varsovia, 1974), p. 259.

<sup>7</sup> Kazimiers Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego (Historia de la Universidad Jaguellónica)*, vol. II (Cracovia, 1900), p. 162.

<sup>8</sup> Véase *Incunabula quae in Bibliothecis Poloniae asservantur* (Wratislaviae, 1970).

<sup>9</sup> Estanislao Polono imprimió en 1500 dos obras de Petrus de Gui, teólogo y filósofo catalán de la segunda parte del siglo XV, defensor de Llull—*Metaphisica seu de formalitatibus. De differentia y Janua artis Raimundi Lulli*. Véase Estanislao Polono. *Un extraordinario impresor polaco en la España de los siglos XV y XVI, 1941-1504*, edición preparada por Antonio Odriozola (Pontevedra, 1982).

<sup>10</sup> Se trata de once ejemplares de *Raimundi Lulli Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem... pertinent* (Argentinae, Argentorati, 1598, 1609, 1617, 1651), seguidos de cuatro trabajos de Bruno, que se encuentran ahora en la Biblioteca Nacional en Varsovia, en la de la Universidad de Cracovia, de Wrocław y en otras. Véase Andrzej Nowicki, *Egzemplarze pierwszych wydań dzieł Giordana Bruna w bibliotekach polskich (Los ejemplares de primeras ediciones de las obras de Giordano Bruno en bibliotecas polacas)*, «Euhemera», 1963, mim. 3.

<sup>11</sup> Zofia Wiśniowska, *Katalog starych druków biblioteki muzeum - zamku w Łańcutie (Catálogo de los viejos impresos en la biblioteca del museo y castillo en Łańcut)* (Łańcut, 1974), p. 599.

bién en los siglos posteriores, que se guardan actualmente en varias bibliotecas de las universidades, en las bibliotecas públicas y en las de órdenes religiosas.

No obstante, en la época del Renacimiento, Llull no tuvo seguidores en Polonia, aunque los tuvieron, por ejemplo, Paracelso y Agrícola, ambos muy influidos por el pensador catalán. Las ideas de Llull eran criticadas por Bartolomé Keckermann tanto en su *Praecognita philosophica* (1599) como en *Gymnasium logicum*. Según el filósofo de Gdańsk cada ciencia tiene su objeto de investigación, sus propios métodos, persigue otros fines. No es posible, por tanto, una ciencia general y universal como la Gran Arte luliana. Keckermann dedicó varias páginas<sup>12</sup> al análisis y crítica del lulismo.

Una de las más tempranas noticias polacas sobre Llull es la que figura en el primer diario polaco de peregrinación por España, escrito en 1595 por un viajero anónimo. El viajero polaco, muy hispanófilo —probablemente el poeta y humanista Estanislao Niegoszewski—, con motivo de su visita a Mallorca, cuyas tierras describe, dedicó relativamente mucha información a la vida y obra de Llull.<sup>13</sup>

En el siglo XVII crece el prestigio de Llull entre los alquimistas polacos. El más famoso entre ellos era Miguel Sędziwój (1566-1633), conocido en toda Europa como Michael Sendivogius. Sędziwój al visitar España ya durante su primer viaje al extranjero, en los años ochenta del siglo XVI, se refiere a las obras alquímicas atribuidas a Llull en su *Tractatus de lapide philosophorum* (1604)<sup>14</sup> y en otras obras traducidas a muchos idiomas europeos.<sup>15</sup>

Algunas obras de Llull tenía en su biblioteca Hieronimo Pinocci (1613-1676), un italiano residente en Polonia, interesado —entre muchas otras co-

<sup>12</sup> Véase su *Praecognitorum logicorum tractatus*, III (Hanoviac, 1606), pp. 101-107, y la obra anexa *Gymnasium logicum*, pp. 51-56; Bronisław Nadolski, *Życie i działalność naukowa uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna. Studium z dziejów odrodzenia na Pomorzu (La vida y obra de Bartolomé Keckermann un sabio de Gdańsk. Un estudio de la historia del Renacimiento en la región del Báltico)* (Toruń, 1961).

<sup>13</sup> *Anonima dziariusz peregrynacji włoskiej, hiszpańskiej, portugalskiej (Diario anónimo de la peregrinación por Italia, España y Portugal)*, edición a cargo de Jan Czubek (Cracovia, 1925), pp. 60, 61, 69; véase también Claude Backvis, «Le Journal de voyage d'un Polonais dans l'Italie et l'Espagne de 1595», *Le Flambeau* (Bruxelles, 1953), pp. 263-269, 384-390; hay una polémica polaca sobre quién fue el autor del citado diario: Henryk Barycz, *Spojrzenie w przeszłość polsko-włoska (Ojeada al pasado polaco-italiano)* (Wrocław, 1965), pp. 312-342; Władysław Magnuszewski, *O autorze Dzienników podróży po Włoszech, Malcie, Hiszpanii i Portugalii w 1595 r. (Sobre el autor de diarios de peregrinación por Italia, Malta, España y Portugal en el año 1595)*, «Odrodzenie i Reformacja w Polsce» (Wrocław, 1974), vol. XIX; Henryk Barycz, *Rewizja rewizji, czyli o przedwczesnym pasowaniu jezuita Fryderyka Szembeka na autora anonimowego dziariusza podróży włosko-iberyjskiej z 1595 r. (Revisión de la revisión o sobre el precipitado reconocimiento del jesuita Federico Szembek como autor del diario anónimo de peregrinación italiano-ibérica)*, «Odrodzenie i Reformacja w Polsce» (Wrocław, 1977), vol. XXII.

<sup>14</sup> Michał Sędziwój, *Traktat o kamieniu filozoficznym*, traducción del latín, prólogo y comentario de Roman Bugaj (Varsovia, 1971), passim.

<sup>15</sup> Una monografía sobre Sędziwój, minuciosamente documentada, ha sido escrita por Roman Bugaj, *Michał Sędziwój (1566-1633). Życie i pisma* (Wrocław, 1968). De sumo interés en el libro citado es la referencia en la página 72 al buen conocimiento de Llull en Bohemia.

sas— por la alquimia. Hay que subrayar que Italia servía muchas veces como intermediario en la recepción de la cultura española en Polonia.<sup>16</sup>

El célebre matemático y jesuita Adam Adamandy Kochański (1631-1700),<sup>17</sup> uno de los mejores científicos polacos del siglo XVII, mostró un gran interés por Llull y por los aspectos médicos de la alquimia. Kochański, famoso por su erudición, leía obras en varios idiomas, el español incluido; era autor también de obras sobre física y astronomía. Movido por el afán luliano y leibniziano de construir una lengua universal mantenía contactos con su colega alemán. La obra perdida *Potestas divitiarum* de Ramón Llull la buscaba en toda Europa, también con ayuda de su amigo y corresponsal infatigable, Gottfried Wilhelm Leibniz,<sup>18</sup> muy relacionado con Polonia.<sup>19</sup>

Igualmente que Leibniz, ha contribuido al conocimiento de Llull en Polonia —en este caso más directamente— otro extranjero, el pedagogo y reformador checo, Juan Amos Komenský (Comenius), influido por el filósofo catalán. Perseguido por los católicos y feudales como hereje —era profesor en las escuelas de la iglesia de los Hermanos Checos—, vivió exiliado en Polonia de 1628 a 1655, enseñando en Leszno y publicando varios libros en nuestro país. Comenius, que hablaba polaco y sentía una fuerte preocupación por el desarrollo de este idioma, consideraba Polonia como su segunda patria. El período más creador de su vida son precisamente los años de su estancia en Polonia (Leszno, Elbląg). La obra de Comenius pertenece, por eso, casi igualmente tanto a la historia del pensamiento checo como al polaco.

Hay referencias directas a Llull y a su *Ars magna* en *Triertium catholicum* de Comenius. Las semejanzas entre la Gran Arte luliana y la Gran didáctica o Didáctica magna comeniana consisten en el afán enciclopédico y democrático de ambos proyectos. En las tierras de Polonia, en Leszno alrededor del año 1630, ha surgido su idea de Pansofía, cercana a algunos principios fundamentales de la Gran Arte luliana. Pansofía —según Comenius—

<sup>16</sup> Mieczysław Brahmner, *La biblioteca dei Pinocci. Un episodio nella storia degli italiani in Polonia* (Roma, 1959), pp. 10-11; K. Targosz, *Hieronim Pinocci. Studium z dziejów kultury naukowej w Polsce XVII wieku (Hieronimo Pinocci. Estudio de historia de la cultura científica en Polonia del siglo XVII)* (Wrocław, 1967), p. 90.

<sup>17</sup> Edmund Elter T.J., *Adam Kochański T.J., najwybitniejszy przedstawiciel Polski na europejskim terenie naukowym u schyłku XVII wieku (Adam Kochański T.J., el más destacado representante de Polonia en la ciencia europea a finales del siglo XVII)* en «Sacrum Poloniae Millennium» (Roma, 1954); Henryk Barycz, *Historia nauki polskiej (Historia de la ciencia polaca)*, vol. II (Wrocław, 1970), p. 128.

<sup>18</sup> La parte mayor del epistolario entre Kochański y Leibniz fue publicada en su versión original latina por Samuel Dickstein en «Prace Matematyczno-Fizyczne», vol. XII (Varsovia, 1901-1902).

<sup>19</sup> Según su propia confesión —hecho subrayado con orgullo por Leibniz, pero hasta ahora no verificado por documentos— la familia del filósofo era de origen polaco. Sin embargo, muchos datos confirman, eso sí, su buen conocimiento de Polonia y su gran simpatía hacia los polacos. Véase además de una bibliografía abundante sobre el tema en polaco, el libro de Konrad Bittner, *Slavica bei G. W. Leibniz* (Prag, 1932). Aquí sugerimos que estando muy relacionado con la cultura polaca y ocupando un lugar destacado en la bibliografía filosófica polaca, Leibniz ha contribuido un poco al mejor conocimiento de Llull, su lejano maestro catalán, en Polonia.

es una gran síntesis unificadora del saber científico destinado para todos los hombres independientemente de su posición social y material. Su fin sería la paz universal, la colaboración entre distintos países, el bienestar y libertad. El saber humano concentrado en la Pansofía debe apoyarse en el conocimiento armónico de Dios, de la Naturaleza y de todas las artes. La confianza ilimitada de Comenius en la razón humana, semejante al socinianismo que dio origen a la iglesia de los Hermanos Polacos, que era un movimiento antitrinitario, quiso ser compatible con la teología, convirtiéndose así la Pansofía en una ciencia cristiana, en una enciclopedia basada en la Sagrada Escritura.<sup>20</sup>

Muchos teólogos europeos criticaban tales ideas del racionalismo, de la democracia y tolerancia inherentes en Llull y Comenius. Entre los polacos del siglo XVII noticias sobre las «herejías» de Llull —cercanas a las iglesias disidentes— daban representantes de la Contrarreforma, sobre todo Abraham Bzowski (Bzovius), teólogo y predicador contra el protestantismo en Poznań, Cracovia, y Varsovia. Bzovius (1567-1637), como destacado historiador de la Iglesia, dedicó mucha atención a Llull en su *Annalium ecclesiasticorum*. Aunque en sus juicios era muy parcial, su informe es útil documento para la historia de las controversias en torno al lulismo de los siglos XVI y XVII.<sup>21</sup> Otro crítico de Llull a finales del siglo XVII era el jesuita polaco, profesor de filosofía en Poznań, Juan Morawski (1633-1700).<sup>22</sup>

Parece que la obra de Llull ha sido conocida también por Wojciech Tytkowski, S.J. (1625-1695) y por un ateo Kazimierz Łyszczynski (1634-1689).

El más destacado entre los lulistas convictos de la Europa Oriental en aquella época era probablemente el poeta polaco, filósofo y reformador religioso, del fin del siglo XVII Jan Białoński (Bialobodsky). Sobre su vida aventurera y apasionante tanto en Polonia como en el extranjero sabemos muy poco y lo que es cierto guarda analogía con la vida de su lejano maestro medieval, Ramón Llull.

Białoński provenía de una célebre familia de hidalgos y caballeros quienes luchaban contra los turcos y cosacos o estaban al servicio de los reyes polacos, como sus secretarios, de la región de Przemyśl al sudeste del país. Después de una educación en varios colegios jesuitas y protestantes (probablemente calvinistas), durante los años 1665-1679 permanecía

<sup>20</sup> Sobre Comenius, su Pansofía y sus relaciones con Polonia véase: Lukasz Kurdybacha, *Działalność Jana Amosa Komeńskiego w Polsce (La vida y obra de Juan Amos Comenio en Polonia)* en id., *Pisma wybrane (Obras escogidas)* (Varsovia, 1976), vol. II; Tadeusz Bienkowski, *Komeński w nauce i tradycji (Comenio en ciencia y tradición)* (Varsovia, 1980), «Pamiętnik Słowiański» (1971), vol. XXI (número monográfico dedicado a Comenius).

<sup>21</sup> A. Bzovius, *Annalium ecclesiasticorum*, tomus XIV (Coloniae, 1618), pp. 1398-1416.

<sup>22</sup> Alois Madre, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium* (Münster, 1973), p. 56.

en Europa Occidental, estudiando filosofía y teología, también en la Universidad de Valladolid.<sup>23</sup> Poco después de su vuelta de España, perseguido por los jesuitas como herejarca y «maestro de herejías», emigró a Rusia, creando allí el fenómeno curioso y duradero del llamado «lulismo ruso», poco esclarecido hasta ahora, a pesar de una bibliografía muy abundante acerca del tema.<sup>24</sup> Parece que los últimos aproximadamente veinte años de su vida los pasó en Rusia, en Moscú a partir del año 1681. Al principio su nombre figuraba en el centro de las polémicas religiosas del país vecino, sus opiniones criticaban varios oficiales de la iglesia ortodoxa rusa, muchas personas celosas de su genio empleaban intrigas contra su persona acusándole ante las autoridades de hereje y librepensador.<sup>25</sup> Tal situación le impidió hacerse cargo del rectorado de la Academia Esclavo-Griego-Latina, aunque era hombre muy educado, sabía polaco, latín, francés, español, italiano, ruso y antiguo eslavo eclesiástico.

Paulatinamente Białobocki pasó a la iglesia ortodoxa rusa —bautizado como Andrés— y entró al servicio de los zares, con ayuda del arzobispo de Smoleńsk. En la Corte enseñaba latín a varias personas influyentes, era también traductor y participó en una misión diplomática rusa en China.

Juan (Andrés) Białobocki (Bielobodsky) es autor de varias obras filosóficas y poéticas, en su mayoría manuscritas, pero de gran difusión en Rusia. Éstas se han conservado en numerosas versiones rusas, algunas —según ciertos documentos— fueron escritas antes en polaco, otras en ruso un poco «polonizado», pero especialmente adaptadas a la realidad rusa.

Białobocki es autor de la traducción al ruso de la *Imitación de Cristo* de Thomas de Kempis y del *Ars Brevis* de Ramón Llull. Su obra más importante es *La Gran Arte de Ramón Llull*, escrita al parecer en polaco,<sup>26</sup> y de la cual se han conservado, sin embargo, solamente varios ejemplares traduci-

<sup>23</sup> Alexandr Gorfunkel, *Andrei Bielobocki — poet i filosof kontsa XVII — nachala XVIII w. (Andrés Bielobocki — poeta y filósofo del fin del siglo XVII y del comienzo de XVIII)* en «Trudy Otdela Drevnerusskoi Literaturny» (Moscú-Leningrado, 1962), vol. XVIII; id., «*Pentateugum*» *Andreia Bielobockogo. Iz istorii polsko-russkij literaturnyj sviazei (El Pentateuco de Andrés Bielobocki. De historia de las relaciones literarias polaco-rusas)* en «Trudy Otdela Drevnerusskoi Literaturny» 1965, vol. XXI.

<sup>24</sup> Existe un buen registro de la bibliografía rusa sobre Llull en el estudio de Elena Volf, *Historia de la catalanística en Rusia y en la URSS*, en el volumen colectivo *Iberica. Kultura narodov Pireneiskogo polostrova (Ibérica. Cultura de los pueblos de la península Ibérica)*, edición a cargo de Gueorgi Stepánov (Leningrado, 1983), pp. 141-144, 147-148; véase también Pavel S. Popov, Nikolai Stiajkin, *Razvitie logicheskij idej v epogu Vozrojdenia (Desarrollo de las ideas lógicas en el periodo del Renacimiento)* (Editorial de la Universidad de Moscú, 1983), pp. 87-99; V. Arzanujin, *Russkii ritoriki kak istoriko-filosofskoie iavlenie*, «Filosofskie Nauki» (1990), núm. 6.

<sup>25</sup> Dm. Tsvetayev, *Pamiatniki k istorii protestantsva v Rossii (Documentos para la historia del protestantismo en Rusia)* (Moscú, 1888), pp. 196-242.

<sup>26</sup> E. Barsov, describiendo un manuscrito de «La Gran Arte de Ramón Llull» existente en la biblioteca del monasterio de Vyg (al este del lago Onega), subraya que éste es una traducción del polaco al ruso, traída por Enisov de Kiev a Vyg —*Opisanie rukopisej i knig Khraniaschijisa v Vygolekinskoy biblioteke* (Descripción de manuscritos y libros que se guardan en la biblioteca de Vyg) en «Letopis zaniati arjeograficheskoy kommissii» (Petersburgo, 1877), p. 24.



dos al ruso. Otras obras de Białobocki –algunas basadas en las de Llull o con referencias a su persona, a Mallorca y la cultura española– son las siguientes: *Diálogo breve del Amor con la Verdad* (obra escrita alrededor del año 1685 y publicada en Petersburgo en 1712), varias redacciones de Retórica, *El libro de filosofía*, *El pentateuco* (magnífico poema filosófico editado recientemente –en 1965– por Gorfunkel) y *Wyznanie wiary* (Confesión de la fe) –manuscrito redactado en polaco y en ruso.<sup>27</sup>

En cuanto a su pensamiento filosófico y religioso se percibe un cierto panteísmo y deísmo, en el cual Dios es identificado con la Naturaleza y el Ser. Filosofía y Gran Arte –visto como un método científico universal– ocupan en su sistema un lugar central e independiente de la teología, más bien criticada por Białobocki. En sus obras filosóficas el lulista polaco-ruso no defiende ni el calvinismo ni el luteranismo ni tampoco la iglesia ortodoxa oriental, doctrinas cristianas cercanas a su espíritu. En su concepción de la religión pone el acento en la unión personal e íntima con Dios. El creyente debe dirigirse a la iglesia que le guste, ya que en cada religión uno puede salvarse. En eso se ve el influjo de la Reforma sobre Białobocki. En su actitud marcada por el afán de diálogo y espíritu de tolerancia se descubren también las premisas para una crítica racionalista de la Sagrada Escritura.<sup>28</sup>

En su obra literaria, sobre todo en el poema *Pentateuco*, basado en la poesía de los poetas alemanes neolatinos Raader y Niess y del polaco Brudecki, Białobocki ha mostrado gran maestría poética en la versificación.<sup>29</sup> El poeta explota una temática escatológica y una problemática de la muerte (*meditatio mortis*), así como el horror, la danza macabra, la visión del infierno, la idea de *vanitas vanitatum*, antítesis de la luz y oscuridad y otros motivos predilectos del Barroco.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Dm. Tsvetayev, op. cit.; Alexandr Gorfunkel, *Andrei Bielobocki...*, p. 208.

<sup>28</sup> Alexandr Gorfunkel, *Andrei Bielobocki...*, pp. 209-210.

<sup>29</sup> Alexandr Panchenko, *Russkaya stivotvornaya kultura XVII veka (La poesía rusa del siglo XVII)* (Leningrado, 1973).

<sup>30</sup> Leszek Suchanek, *Thanatos i eschatologia. Z obserwacji nad poezją baroku rosyjskiego (Tanatos y escatología. Observaciones sobre poesía del Barroco ruso)*, «Rocznik Komisji Historycznoliterackiej» (1974), vol. XII; id., *Rosyjski poemat eschatologiczny epoki baroku (El poema escatológico ruso de la época del Barroco)*, «Slavia Orientalis» (1975), núm. 1. Otros dos autores polacos han escrito algo sobre la obra literaria de nuestro paisano olvidado –Samuel Fiszman, *Nowe aspekty badań nadrolą polskiej kultury w rozwoju kultury rosyjskiej w wieku XVII (Nuevos aspectos de investigación sobre el papel de la cultura polaca en el desarrollo de la cultura rusa del siglo XVII)* en «For Viktor Weintraub»; ed. J. V. Erlich et al. (The Hague-Paris, 1975); Paulina Lewin, «Literatura staropolska a literatury wschodniosłowiańskie» (La literatura polaca y las literaturas eslavas orientales hasta el siglo XVIII) en *Literatura staropolska w kontekście europejskim (La literatura polaca en el contexto europeo hasta el siglo XVIII)* (Wrocław, 1977); véase también Andrzej Litwornia, «Białobocki Andriej Christoforowicz», en *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny (La literatura polaca. Guía enciclopédica)* (Varsovia, 1984). Notemos que éstos son los únicos estudios polacos donde se han insertado algunas noticias sobre Białobocki. Desgraciadamente no hemos logrado descubrir nuevas fuentes sobre su vida para completar los documentos hallados por Gorfunkel.

De su obra principal y de mayor difusión –*La Gran Arte de Ramón Llull*– hay que subrayar que es una obra original y de síntesis y no sólo una traducción como lo es la *Kratkaya nauka (Ars Brevis)*. Białobocki ha mostrado buen conocimiento no solamente del pensamiento de su maestro catalán, sino también de sus destacados comentadores. Se han conservado numerosas copias manuscritas de *La Gran Arte de Ramón Llull* en las bibliotecas de Moscú, Leningrado, Kiev y Kalinin, estas últimas provenientes del más lejano norte ruso. En total, actualmente se guardan unos 80 manuscritos lulianos en las bibliotecas y archivos soviéticos. En su tiempo –gracias a sus valores autodidactas– eran ampliamente difundidos, circulando entre las capas más bajas de la sociedad rusa desde finales del siglo XVII hasta bien entrado el siglo XIX. Białobocki como Llull se dirigía al pueblo sin educación formal. Los lectores de *La Gran Arte de Ramón Llull* eran campesinos, revendedores y artesanos –la gente ansiosa del saber pero desprovista de la oportunidad para obtener educación en escuelas y universidades– quienes querían hallar en ella un compendio popular de filosofía y ciencia.<sup>31</sup>

Los manuscritos lulianos eran difundidos también entre los representantes de una secta disidente conservadora de la Iglesia ortodoxa rusa, oponiéndose así a los escritos de la Iglesia oficial.

Desde el punto de vista científico el contenido de *La gran Arte de Ramón Llull* era muy anticuado, incluso para los lectores rusos poco educados, pero la obra era útil como una guía de retórica, de importante influencia en la formación de la terminología filosófica rusa. De otra parte, parece que el lulismo como método e ideología estuvo más cercano a la ortodoxia rusa oriental que al cartesianismo y a la ciencia moderna europea.<sup>32</sup>

Mientras que en la Rusia del siglo XVIII Llull gozaba de gran popularidad –antes de los años ochenta del siglo XVII era un autor completamente ignorado– en la Polonia de final del siglo XVII desapareció el interés por el pensador catalán y, aunque sus obras se perdieron o han permanecido en manuscritos, el último lulista halló un clima más favorable en el país vecino.

<sup>31</sup> Alexandr Gorfunkel, «*Velikaya nauka Raimunda Lul'ia i cyo chitatelci*» («*La Gran Arte de Ramón Llull* y sus lectores») en *XVIII vek (El siglo XVIII)* (Moscú-Leningrado, 1962).

<sup>32</sup> V. P. Zubov, *K istorii russkogo oratorskogo iskusstva kontsa XVII – pervoy poloviny XVIII v. Russkaya lullianskaya literatura i eyo naznachenie (De la historia del arte oratorio ruso del fin del siglo XVII y de la primera parte del siglo XVIII. La literatura luliana rusa y su destinación)*, «Trudy Otdela Drevnerusskoi Literatury» (1960), vol. XVI; V. P. Zoubov, «Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires lulliens», *EL* 2 (1958), 63-6. Notemos que, a la luz de los descubrimientos de Gorfunkel sobre Białobocki y Llull, algunos juicios del historiador soviético de ciencia V. Zubov (1899-1963) quedan anticuados. Véase también V. P. Vomperski, «Stilisticheskaia teorija A. C. Bielobodskogo» (Teoría estilística de A. C. Bielobodsky) en: *Lingvisticheskie aspekty issledovania literaturno-judozestviennyj tekstov (Aspectos lingüísticos de la investigación de los textos literario-artísticos)* (Kalinin, 1979), y el artículo muy sugerente, aunque alejado de nuestro tema, de S. Misser Vallés, «Ramón Llull y las iglesias orientales disidentes», *EF* 62 (1961), 37-70.

No he hallado ninguna noticia importante sobre Llull en la Polonia del siglo XVIII y en el siglo siguiente aparecen solamente breves artículos sobre el filósofo catalán en las primeras enciclopedias polacas.<sup>33</sup>

En la segunda parte del siglo pasado y en el que sigue, algunos episodios de la vida aventurera del famoso mallorquín han encontrado un reflejo fantástico en literaturas de la Europa Oriental y Central. Un inspirador de ese interés literario por Llull era probablemente un poeta español, Gaspar Núñez del Arce (1834-1903), conocido también en Europa oriental. En su poema *Raimundo Lulio* (1875) el poeta narró un episodio legendario de la vida del joven Ramón, su extraño amor a Blanca Castelo —una chica muy hermosa, pero con pecho carcomido— y sus consecuencias inesperadas. Este poema lírico, de sentido alegórico, fue analizado por uno de los más destacados hispanistas polacos, Edward Porębowicz, quien tradujo además su parte esencial al polaco.<sup>34</sup>

Una nueva versión del amor legendario del mallorquín fue tema de otro poema, esta vez compuesto por Julius Zeyer (1841-1901), un escritor checo bastante bien conocido en Polonia, poeta inquieto de talante luliano y unamuniano a la vez. El poema apareció bajo el título *Ramondo Lullo* [sic] en sus *Poesías* (Praga 1884). La traducción polaca del poema checo sobre Llull y su amada Ambrosia de Castello [sic] tuvo gran acogida y apareció en siete fragmentos seguidos en una revista ilustrada para mujeres y después en *Obras Escogidas* de Zeyer, contribuyendo así a la divulgación, entre los lectores polacos, del nombre y de la vida aventurera de Llull.<sup>35</sup>

Posteriormente el mencionado hispanista Porębowicz incluyó un fragmento de *Fèlix de les Meravelles del Món*, una novela filosófica de Llull, en su antología de la literatura medieval.<sup>36</sup> Últimamente aparecieron una edición crítica de un texto en latín de Llull dirigido contra Averroes y una pequeña selección de sus escritos literarios y místicos (*Fèlix, Blanquerna*,

<sup>33</sup> El más importante es el artículo de Leon Rogalski en *Encyklopedia Powszechna de Olgebrand* (Varsovia, 1864), tomo 17, y de Stanisław Jamiólkowski en *Encyklopedia Kościelna* (Varsovia, 1899), tomo 23; véase también el artículo de Jan Niedzielski en *Podręczna Encyklopedia Kościelna* (Varsovia, 1911), tomo 25-26.

<sup>34</sup> Edward Porębowicz, *Ruch literacki południowo-zachodniej Europy (Las corrientes literarias del sur-oeste europeo)* (Cracovia, 1889), pp. 100-101; también en *Wielka Literatura Powszechna (Gran Literatura Universal)*, vol. II, parte II (Varsovia, 1933), p. 926.

<sup>35</sup> *Tygodnik Mód i Powieści* (1897), números 3-9 (enero-febrero); Julius Zeyer, «Ramondo Lullo» en *Wybór pism (Escritos escogidos)*, traducción y prólogo de Zenon Przesmycki (Varsovia, 1901), vol. I, pp. 41-71.

Añadamos que al amor místico de Ramón Llull a Blanca de Castello —chica hermosa y frígida— han dedicado atención también otros autores —un poema inacabado *El Alquimista* y un escritor alemán Reinhold Schneider (1903-1958) en su novela *Bekehrung des Ramón Llull*. Estas obras, al contrario que las de Núñez de Arce y Zeyer, no fueron ni traducidas ni comentadas en Polonia. De Schneider se ha traducido solamente su gran novela alegórica sobre otro pensador español, Bartolomé de las Casas, titulada *Las Casas vor Karl*.

<sup>36</sup> *Wielka Literatura Powszechna (La Gran Literatura Mundial)*, vol. V (Varsovia, 1932), pp. 668-670.

*Libre de contemplació en Déu, Libre de amic et Amat, Lo Desconhort, Arbre de filosofia d'amor* y otros) traducidos del francés e italiano al polaco por Irena Laskowska para una antología de la mística franciscana.<sup>37</sup> Sin embargo hasta ahora los investigadores polacos —entre los cuales abundan destacados medievalistas— no han dedicado proporcionada atención al estudio de la vida y obra muy versátil y contradictoria del genio mallorquín. Las referencias a Llull suelen aparecer en monografías sobre Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Leibniz, Comenius —autores irrefutablemente bien conocidos y estudiados en Polonia.

Uno de los primeros estudios serios sobre el pensador catalán era un artículo de Edward Potkowski, en el cual el historiador medievalista polaco nos ha presentado en forma breve pero correcta la filosofía y algunas controversias eclesiásticas en torno al lulismo hasta el siglo XVIII. En su interpretación Potkowski pone mucho acento —quizás un poco exagerado— sobre el racionalismo de Llull, su confianza en la discusión racional y el saber humano, pasando en silencio sus aspectos místicos. La doctrina de Llull, su humanitarismo y democratismo y su aspiración a los cambios de la realidad de entonces, se ha convertido en símbolo de una nueva, mejor y más racional época. Según Potkowski, el lulismo no es un fenómeno aislado en la historia de la Europa medieval: «Es, al lado del averroísmo, a pesar de unas diferencias externas con él, una de las principales corrientes del racionalismo medieval.»<sup>38</sup>

El pensamiento de Llull y especialmente su *Ars magna generalis et ultima* fue examinado largo y tendido por Zenon Janczewski en su tesis de doctorado no publicada, algo confusa, presentada en la Universidad de Varsovia. Según el filósofo polaco el objetivo de la arte luliana, de su método de conocimiento, era protegerse contra el escepticismo que duda de la fuerza cognoscitiva de la razón. Janczewski considera «la filosofía de Llull como una ciencia del origen y de las leyes de todo el devenir, desarrollo y desaparecer que dominan en todas esferas del conocimiento».<sup>39</sup>

Muchas referencias al gran catalán hay en la obra histórico-filosófica de un catedrático polaco, Andrzej Nowicki, quien ha destacado y documentado el influjo de Llull sobre Giordano Bruno, aunque no considera al italiano como un mero lulista. El filósofo catalán está presente en el italiano, en su filo-

<sup>37</sup> Raymundi Lulli, «Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois» editio Bożena Wojciechowska, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* (1973), vol. XVIII, pp. 3-34; *Antologia mistyków franciszkańskich*, vol. II, siglos XIII-XIV, edición a cargo de P. Salezy Kafel OFM Cap. (Varsovia, 1986), pp. 251-267.

<sup>38</sup> Edward Potkowski, «Potępienie racjonalizmu Lullusa» (La condenación del racionalismo de Lullus), *Euhemer* (1964), núm. 5, p. 27.

<sup>39</sup> Zenon Janczewski, *Rajmunda Lull'a «Artis magna generalis et ultima» problemy kombinatoryki* (*Problemas de la combinatoria en Ars magna generalis et ultima de Ramón Llull*) (Universidad de Varsovia, 1968), director Dr. Jan Legowicz.

sofía de la naturaleza, arte memorativa, lógica de invención, en el uso de *revolutiones circularum*. Giordano Bruno se inspiraba mucho en el método de Llull, en cuya obra percibió además los gérmenes de un escepticismo pre-cartesiano, ya que para el catalán la duda es un comienzo del filosofar.<sup>40</sup>

Según Nowicki, también los experimentos etimológicos de Heidegger tienen su origen filosófico en Ramón Llull, autor coetáneo de Duns Escoto, sobre el cual Heidegger escribió un libro, y probablemente bien conocido por el filósofo alemán.<sup>41</sup> Como es sabido, el filósofo de Mallorca creía que lo que determina la esencia de una cosa u objeto no es su forma, sino su modo de funcionar, su quehacer característico. Para expresar su pensamiento creaba nuevas palabras —verbos, participios y sustantivos generales. Escribía, por ejemplo, *leoni proprie competit leonnare*, *Homo est ens hominificans*, *natura naturans*, creaba palabras como *maiorificabilia*, *hominificabilia*, etc. Analógicamente Heidegger —quien profesaba una teoría semejante— escribía *Die Welt weltet, das Dingen der Dinge*.

Acabando nuestra información sobre el conocimiento del famoso mallorquín en Polonia, hay que mencionar también una historia de la filosofía medieval y otra de la lógica, escritas en Polonia, obras que presentan los escritos de Llull correctamente y no marginalmente, aunque por necesidad, brevemente.<sup>42</sup> De todo lo escrito se puede inferir que resta todavía una amplia investigación sobre la presencia de Llull en Polonia, sobre todo en los siglos XV-XVII, y un estudio serio y objetivo sobre la vida y obra del gran pensador catalán, presentado hasta ahora con más de un clisé tópico.

EUGENIUSZ GÓRSKI

Instituto de Filosofía y Sociología  
Varsovia

<sup>40</sup> Andrzej Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna (Categorías centrales de la filosofía de Giordano Bruno)* (Varsovia, 1962); id., *Il pluralismo metodologico e i modelli lulliani di Giordano Bruno* (Wrocław, 1965). El primer libro abunda en citas de Llull, es destacable también la presencia de su retrato (p. 100). En el segundo libro es de sumo interés el capítulo 2, «L'ammirazione di Bruno per Lullo».

<sup>41</sup> Andrzej Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł (El hombre en el mundo de obras)* (Varsovia, 1974), pp. 17-20.

<sup>42</sup> Władysław Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej (Esbozo de historia de la filosofía medieval)* (Varsovia, 1963), pp. 270-273; Tadeusz Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki* (Łódź, 1957), y su traducción francesa: *Leçons sur l'histoire de la logique* (París, 1971), pp. 98-100.

## RESUM

An overview of the long history of Polish Lullism, from the early 15th century to the present day. Interest in our author was sporadic until the 17th century, when it was spurred by two foreigners, Leibniz and Comenius (whose «pansophia» has some direct borrowings from the Lullian Art), as well as by an interest in alchemy. Towards the end of the century, the most important figure in Polish Lullism, Jan Bialobodsky, poet, philosopher, religious reformer, and author of *The Great Art of Ramon Llull*, emigrated to Russia and founded the curious and lasting Lullist movement in that country.

## LA CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS PISANAS DE RAMON LLULL. OBSERVACIONES A LA PROPUESTA DE A. BONNER

Anthony Bonner en su afán de perfeccionar el valioso y documentadísimo catálogo cronológico de las obras lulianas, impreso al final del tomo II de las *Selected Works*,<sup>1</sup> nos va ofreciendo en esta revista notas y correcciones al mismo<sup>2</sup> que ya han sido incluidas, en su mayor parte, como definitivas en la edición catalana de su antología.<sup>3</sup> Sobre todo ha ofrecido una interesante propuesta de nueva cronología para las obras pisanas de Ramon Llull a la que aquí queremos referirnos.<sup>4</sup> La solución que ofrece Bonner es sumamente interesante e ingeniosa y resuelve de una manera original y plausible una serie de incongruencias y problemas que se siguen de la cronología tradicionalmente aceptada hasta hoy. El asentimiento absoluto y sin discusión que parece ir adquiriendo esa nueva ordenación cronológica<sup>5</sup> obligan a una revisión exhaustiva y profunda de la misma. Voy a exponer aquí algunas objeciones que creo dignas de tener en cuenta. No pretendo con ellas desautorizar la propuesta de Bonner, sino dejar abierta la cuestión y mostrar que la cronología tradicional puede seguir teniendo validez, mientras no surjan en favor de la vulnerable propuesta de Bonner nuevas y más seguras pruebas. Con ellas sigue abierta la discusión, pero queda ésta obligada a considerar los aspectos aquí apuntados que hubieran podido quedar relegados y olvidados, si se aceptase precipitadamente la interesante e inteligente hipótesis.

---

<sup>1</sup> Cf. pp. 1257-1304, «A Chronological Catalogue of Ramon Llull's Works».

<sup>2</sup> Cf. «Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull», *EL* 26 (1986), 81-92 y «La cronologia del anys 1305-1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull», *EL* 28 (1988), 71-76.

<sup>3</sup> Cf. *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)* (Mallorca: Moll, 1989), tomo II, pp. 539-589, «Catàleg cronològic de les obres de Ramon Llull».

<sup>4</sup> Cf. «La cronologia...», pp. 71-75.

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, la recensión de J. N. Hillgarth a la nueva edición del *Ars generalis ultima en Speculum* 64 (april 1989), 465-6.

Las razones que se oponen a la cronología tradicional y que parecen exigir una nueva explicación son —en esto tiene razón Bonner— de una evidencia suma pues implican, en verdad, un inadmisibles «cúmulo d'imatges». Todas ellas parecen tener «una solució relativament senzilla» suponiendo que mientras Llull estaba en Pisa empleaba el sistema pisano de datación (p. 73).

Es, en efecto, difícil admitir que Llull «no escrigué cap obra» entre las partes I-V del *Ars generalis ultima*, que fue escrita en noviembre de 1305, y el *Ars brevis*, terminada en el mes de enero de 1308. Sería éste un período de dos años y un mes que, aunque se quiera alargar la estancia en Bugía, ofrecería una mínima y desacomunada actividad literaria en comparación con otros períodos de la vida de Llull. En contraste, llama la atención también que, si sumamos las páginas de las ocho obras escritas en los primeros meses de 1308, tendríamos que admitir una enorme actividad y el casi imposible despacho de 240 páginas por mes.

1) Nuestra primera observación apunta a la diferente valoración que se puede dar a estos datos. Tal y como se presentan, resultan en todo punto inverosímiles. Un examen detenido de los hechos, sin embargo, disminuye el carácter apremiante de los mismos de cara a una cronología alternativa. Los dos años y un mes de inactividad se reducen considerablemente si observamos que Llull «comenzó» en la segunda quincena de noviembre de 1305 el *Ars generalis ultima* y en enero de 1308 «terminó» el *Ars brevis*. Admitiendo, p. e., cuatro meses de trabajo en el uno y dos meses en el otro se reducen los 'dos años y un mes' a un año y ocho meses. Pero esa inactividad resulta más aparente que real si se considera además que en este viaje a Bugía —sobre la duración del mismo sólo podemos hacer conjeturas— su labor hubo de ser más oral que escrita.<sup>6</sup> A pesar de eso durante este viaje y su estancia en la cárcel su actividad literaria no fue nula, pues sabemos que escribió en árabe la *Disputatio Raymundi et Homeri sarraceni*.<sup>7</sup> Aún así es evidente que la actividad literaria de este período sigue siendo muy reducida si se compara con la febril producción luliana de otras épocas de su larga vida. Queda por anotar, sin embargo, que, aunque sabemos mucho de la vida de Ramon Llull, en relación a posibles obras perdidas (o escritas quizá, pero más tarde rechazadas) que jamás figuraron en un catálogo luliano, sólo podemos hacer conjeturas. A este tipo de obras podrían pertenecer, sin duda alguna, aquellos libros que él llevaba consigo y perdió en el famoso naufragio en las inmediaciones de Porto Pisano. Que el mar se tragó libros y bienes lo deja

<sup>6</sup> «...Bugia, in qua ipse praedicando et laudando sanctam catholicam fidem in platea a saracenis fuit captus, percussus et in carcerem positus», *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, Prolog., MOG IV, 431 = Int. VII, 1.

<sup>7</sup> Así lo cuenta en el prólogo del mismo, *loc. cit.*, p. 2.



Llull, por dos veces, fuera de toda duda.<sup>8</sup> Cuántos y cuáles eran esos libros, no lo sabemos, pero podemos suponer, hipótesis viable, que podrían rellenar en parte o totalmente esa extraña laguna de veinte meses.

Si consideramos aquellas 240 páginas por mes podemos, naturalmente, reducir los folios del *Ars generalis ultima* y *Ars brevis* escritos en su mayor parte antes de esos cinco febriles meses. También podríamos incluir en esa substracción los folios de alguna otra obra, como pudo haber sido el, nada breve, *Ars brevis, quae est de inventione iuris* o el *Ars compendiosa Dei*, terminadas una tras otra en Montpellier en febrero y mayo de 1308; podrían haber sido escritas en algún período anterior de aparente inactividad. Estas obras podrían rellenar así el vacío de otros meses de aparente improductividad y quitarían páginas por mes a otra época de febril actividad. No se pueden rechazar sin más (cf. p. 72, not. 7) las consecuencias que se pueden seguir del repetido estribillo en los colofones de las obras lulianas, donde se dice casi siempre que la obra fue terminada en un lugar, mes y año concretos, lo cual deja un amplio margen para cálculos y conjeturas sobre el tiempo que se ocupó en escribirla. Importante es dejar sentado que no todas las obras *terminadas* por Llull en una fecha concreta hubieron de ser, por fuerza, *escritas* en su totalidad en las fechas inmediatamente anteriores. Por otra parte, no está de más apuntar que la duración de la redacción de un escrito luliano habría de depender también de la existencia o no existencia de un *scriptorium* con amanuenses profesionales a su disposición, o la hacía por su puño y letra. En el caso de Pisa, como en ninguna otra época de su vida, podemos suponer con fundamento que aquella enorme actividad desarrollada en la ciudad del Arno podría verse favorecida por un posible *scriptorium* monacal en el monasterio de San Donino que le permitía acelerar sus dictados.<sup>9</sup> En todo caso se podrían admitir en Llull épocas con mayor o menor aplicación a la pluma.

No viene aquí muy a cuento, pero no está de más recordar, que sobre las condiciones externas y las formas de composición seguidas por Llull en la redacción de sus obras poco se ha reflexionado hasta el momento y caben todavía muchas conjeturas. Estamos todavía muy lejos de haber llegado a la comprensión exhaustiva de las técnicas de composición por él usadas. Imaginar que todas sus obras fueron siempre dictadas o escritas antes de la fecha de su terminación o de la redacción del colofón respectivo, aunque es posible, no es del todo seguro. Entre las muchas hipótesis posibles, es lícito pen-

<sup>8</sup> «...et christianus [Llull] vix quasi nudus evasit, et omnes suos libros et sua bona amisit», *Disputatio Raimundi et Homeri saraceni*, *MOG* IV, 476 = Int. VII, 46, y «Raimundus et socius eius, omnibus libris et rauba deperditis, quasi nudus super barcam ad maris litora pervenerunt», *Vita coetanea*, *ROL* VIII, 300s.

<sup>9</sup> Sobre el monasterio benedictino de San Donino y la estancia de Llull en Pisa, cf. mi artículo «In civitate pisana, in monasterio sancti Domini». Algunas observaciones sobre la estancia de Ramon Llull en Pisa (1307-1308)», *Traditio* 42 (1986) 389-437.

sar que Llull –suponiendo, como hay que suponer, que sus viajes fueron casi siempre motivados por un acontecimiento concreto y no siempre fruto de una larga planificación y concienzuda reflexión– dejaría en los lugares de residencia habitual, como Montpellier, París, Génova o Mallorca, obras a medio terminar que continuaría escribiendo, o no, a la vuelta en cuanto la oportunidad se le presentase. Entre sus muchas ocupaciones es de suponer que más de un proyecto quedaría en el tintero o que tal o cual trozo de una obra, empezada una vez, fuese a parar años después, de manera más o menos forzada, como capítulo de otra obra más o menos similar. El *Llibre de amic e amat* como capítulo del *Blanquerna* es una notoria muestra de este hecho.

Repetimos que esta observación no pretende devaluar el agudo análisis de Bonner, sino solamente relativizar el carácter imperioso y apremiante de los hechos allí señalados de cara a justificar una explicación más coherente y probable.

2) Las razones por las que Llull hubo de seguir el cálculo (*stylus*) pisano aparecen también de una evidencia determinante: «Per què empraria Llull tal sistema? Senzillament perquè es trobava al bell mig de gent que calculava així. No hi ha res més natural que demanar ‘A quin dia som avui?’ i acceptar la contesta del teu veí... També hem de pensar que el Beat acabava d’aterrar d’un país musulmà amb un calendari totalment diferent, després d’un viatge suficientment dramàtic per desorientar qualsevol.» Me atrevo a observar, sin embargo, que esta visión de Llull y del hombre medieval frente a los diferentes cómputos, sobre todo en Italia, no es tan llano y evidente como se parece deducir de las frases aquí citadas. Una desorientación tal con respecto a la fecha en que se vivía es sumamente cuestionable. Llull viene, bien es verdad, de un país musulmán pero de una ciudad donde vivían gentes cristianas procedentes de todos cuantos países baña el mar Mediterráneo. Llull se relacionaba con comerciantes que sabían llevar sus cuentas en todos los cálculos y estilos habidos y por haber, quienes, como buenos cristianos que eran, celebraban sus ayunos y sus vigiliass a lo largo del año del Señor Jesús con una tenacidad y seguridad asombrosas, y esto más aún encontrándose en tierra de infieles.

La realidad cotidiana de cara a la diversidad de cómputos fue enormemente compleja. Los estilos cronológicos –aunque tenían todos una fundamentación teórica–<sup>10</sup> no tenían la vigencia absoluta y general a la que estamos acostumbrados los hombres del siglo XX. No se daban ni se suprimían por decreto y no había instancias que los hiciesen cumplir a rajatabla. Parece ser que la fijación de un cálculo (*stylus*) concreto para Pisa, Génova o Flo-

<sup>10</sup> El *stylus* pisano parece ser que tuvo una difusión mayor con el crecimiento de la devoción mariana. Adelantar en nueve meses el comienzo del año era poner el inicio de la encarnación del Hijo de Dios en el momento de su concepción en el vientre de María y no en su salida del mismo.

rencia era una decisión y exigencia no escrita, dictada por la fuerza de la costumbre en un gremio de comerciantes o comunidad social, y no tanto por la exigencia expresa del común de cada ciudad que seguía pero no imponía a la fuerza el cómputo aceptado en su jurisdicción. La documentación administrativa oficial es la más constante en la utilización de un cómputo concreto y ya menos la de los documentos comerciales que por razones obvias tenían que considerar también otros estilos y cómputos. Los dominicos y franciscanos, y lo mismo se puede decir de otras órdenes y congregaciones de Pisa, seguían en su correspondencia oficial el estilo (casi siempre el romano) de su orden. Es muy probable que los monjes de San Donino, monasterio dependiente de Vallombrosa, usasen el estilo florentino como el resto de los monasterios vallombrosanos. Si cada monasterio o convento usase el cálculo (stylus) acostumbrado en su ciudad se dificultaría enormemente la comunicación entre ellos, cosa más importante, sin duda, para su administración y para el desarrollo regular de sus actividades que el intercambio cotidiano con los ciudadanos y campesinos de la región. También es fácil constatar el hecho de que prácticamente todos los documentos de la jurisdicción episcopal eclesiástica pisana se adaptan al cálculo o estilo vigente en Roma e impuesto sin necesidad de ley alguna por la curia papal, que, por cierto, utilizó durante la Edad Media diversos estilos distintos o varios a la vez. En todo caso es sumamente problemático suponer que Llull fuera a seguir la normativa de los notarios y contables del común de Pisa y no el de la comunidad monástica donde habitaba. A la pregunta «¿qué día es hoy?» la contestación era igual en cuanto a día y mes, lo que cambiaba era la numeración del año según su comienzo. Cuando Llull hizo esa pregunta en Pisa recibió probablemente, en cuanto al año, una doble respuesta «secundum incarnationem» y «secundum nativitatem». Aunque se encontrase al parecer entre gente que calculaba «secundum incarnationem», era gente que sabía que se podía calcular de otra forma. Ejemplarizando estos hechos tenemos que admitir que ningún pisano llegó un año antes o después a una congregación general o a ganar las gracias de un jubileo por problemas de cálculo. Cuando Bonifacio VIII anunció el año jubilar de 1300 ningún cristiano llegó antes o después a ganar las indulgencias en Roma por problemas de confusión de cómputo. Bien podemos suponer que un hombre acostumbrado a viajar y a moverse por el Mediterráneo como Llull no debería tener grandes problemas al respecto. También puede ser relevante hacer notar que tanto el monasterio vallombrosano de San Paolo a Ripa d'Arno como su priorato San Donino estaban ambos fuera de las murallas de la ciudad pisana y fuera de las fronteras jurisdiccionales del común, además de ser los monasterios, de por sí, unidades jurisdiccionales sin dependencia alguna del municipio o iglesia local.

En suma: la intrincada problemática de los cálculos o estilos en la cro-

nología medieval son un lugar propicio a construcciones hipotéticas de este tipo, pero, a la vez, una zona no muy sólida ni infalible. En relación a dichos cálculos o estilos en la cronología medieval sólo su existencia y realidad documental son un hecho palpable e indiscutible, pero muy poco o casi nada sabemos de sus repercusiones en la práctica. Partiendo de la aún deficiente bibliografía sobre el funcionamiento y extensión geográfica de estos estilos de cronología en la Edad Media se puede afirmar poco más que el hecho desnudo de su existencia y su influjo aproximado en el tiempo y en el espacio. El cálculo pisano se llama así no porque se hubiera inventado en aquella ciudad o porque allí se usase de una manera exclusiva, sino porque fue en aquel municipio donde perduró más tiempo. Su aplicación concreta en la ciudad de Pisa los primeros años del siglo XIV, es decir, durante los meses que Llull residió allí es sumamente difícil de precisar. En rigor hay que afirmar que la formulación de una tal hipótesis exige la prueba documental de que, efectivamente, alrededor de 1308 en Pisa se usaba el cómputo llamado pisano. La aceptación y uso de los cálculos estaba sometido a altibajos y dependía de numerosas eventualidades. Llull llegó a Pisa en unos años en los que la derrota de La Meloria contra Génova se dejaba sentir. Numerosos ciudadanos pisanos seguían como rehenes de la Superba y en muchos aspectos de su comercio y administración dependía Pisa de la república ligur. No se puede admitir, sin embargo, una aplicación continua y constante como actualmente ocurre con el calendario gregoriano, al menos en los siglos medievales. Toda la investigación sobre este tema se centra en documentos notariales y de carácter oficial, pero nadie se ha preocupado de analizar el alcance de ese estilo o cálculo en otros campos de la vida municipal fuera de lo estrictamente administrativo.<sup>11</sup>

3) La nueva cronología propuesta por Bonner pretende resolver otro problema altamente llamativo que nos depara el orden tradicional. Al comienzo del *Ars brevis* se dice que esta Ars «est imago Artis generalis, quae sic intitulatur: Deus cum tua summa perfectione incipit Ars generalis». Según la vieja cronología esta obra fue escrita antes de haber terminado Llull el *Ars generalis ultima*. Según la nueva concepción el *Ars brevis* habría sido escrito después de la voluminosa *Ars generalis ultima*, con lo cual la indicación del citado incipit tendría mayor sentido y razón de ser. Pero es precisamente este problema el que la nueva hipótesis no puede tampoco resolver. Leyendo el explicit del *Ars brevis* siguiendo el estilo pisano, esta obra fue escrita, tal y

<sup>11</sup> Véase sobre este tema Ch. Higounet, «Le Style pisan. Son emploi. Sa diffusion géographique», *Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie* 58 (1952) 31-42; y también Mas-Latrie, *Trésor de chronologie* (Paris, 1889), pp. 10-13; H. Grottefend, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, t. 1 (Leipzig-Berlin, 1891), pp. 7-10, y A. de Bouiard, *Manuel de diplomatique française et pontificale*, t. 1 (Paris, 1929), pp. 303-4.

como se indica allí literalmente, en enero de 1307<sup>12</sup> y no en enero de 1308, fecha que sólo resulta aplicando la cronología tradicional que ha de leer esa fecha según el estilo florentino. Esto no tiene vuelta de hoja, pues, como Bonner apunta, «un Ms. datat entre el primer de gener i el 24 de març de 1308 [o, como en este caso, 1307] tendria el mateix any en el nostre còmput modern». La cuestión clave es que el *Ars brevis* está literalmente fechado en enero de 1307 y, por tanto, puesto que el cálculo pisano corre paralelo con nuestra manera de contar en los tres primeros meses del año, hay que admitir literalmente la fecha que aparece en el manuscrito. Es evidente, pues, que, si se quiere datar el *Ars brevis* en enero de 1308, se aplicará a una obra pisana el cálculo o estilo florentino. Sígase el estilo que se quiera, el *Ars brevis* fue terminada antes del *Ars generalis ultima*. El extraño incipit tiene que ser explicado y entendido sin recurrir a una nueva cronología.

Este incipit del *Ars brevis* tiene, a mi modo de ver, una plausible explicación desde la vieja cronología: Llull, después de haber perdido todos sus libros en el naufragio, no tiene a su alcance los capítulos de su ya avanzada *Ars generalis ultima*. Por eso, antes de dirigirse a Montpellier (donde termina de redactar otras dos obras comenzadas con anterioridad) a buscar la casi terminada *Ars generalis ultima*,<sup>13</sup> se decide, antes de emprender el viaje, a escribir un Arte más breve según los principios y a imagen de aquella que había ya comenzado y tenía a medio terminar. Podría ser quizá esta obra una respuesta de Llull a demandas de aquellos que tan cariñosamente lo habían acogido en Pisa, quienes probablemente ignoraban el Arte y podrían necesitar un breve compendio del mismo. Tampoco ha de pasar desapercibido el hecho de que la obra de la que el *Ars brevis* pretende ser «imago» aparece en el incipit arriba citado como *Ars generalis* y no como *Ars generalis ultima*, es decir, el nombre completo de la obra tal y como figura en la versión original y en todas las citas posteriores que hacen referencia concreta a la obra en cuestión. También se podría tomar en serio el término *ultima*; El *Ars generalis ultima* no sería 'última' si Llull hubiese escrito el *Ars brevis* después. En ese caso sería el *Ars brevis* la última. Pero, si el *Ars brevis* es posterior, ¿por qué no cita el *Ars generalis ultima* correctamente, con su título completo? Se puede suponer también que a la nueva versión del *Ars generalis*, comenzada en noviembre de 1305, le añadió Llull el apelativo *última* al rematarla en San Donino de Pisa. Quién sabe si fue allí donde Llull tomó la decisión de no volver a escribir otra versión del Arte.

4) Hay otro problema que puede ser perfectamente solucionado con la aplicación del cálculo o estilo pisano. Si se sigue la vieja cronología, tene-

<sup>12</sup> El explicit del *Ars brevis* dice así «...finit Raimundus hunc librum Pisis in monasterio sancti Dominici, mense Ianuarii anno Domini 1307 incarnationis Domini nostri Iesu Christi».

<sup>13</sup> Véase mi artículo citado en la n. 9, esp. pp. 436-7.

mos que admitir que Lull «uns sis mesos després de la dissolució del Temple per Felip IV de França... encara seguia tranquil·lament recomanant la reunió del Temple amb altres ordes similars dins una sola orde religiosa militar».<sup>14</sup>

La respuesta a esta aparente incongruencia es un problema para especialistas y exige meterse de lleno en la intrincada y poco edificante historia de la disolución del Temple. Mi observación a este dato se reduce a constatar que, siguiendo los acontecimientos de aquel período, no tiene nada de particular que Lull citase la orden del Temple cuando esa orden militar *de derecho*, a pesar de su agonizante situación *de hecho*, seguía existiendo. La trágica y brutal acción de Felipe el Hermoso contra la orden de los Templarios en octubre de 1307 en términos de disolución de la orden afectaba, en todo caso, sólo a los Templarios de Francia.<sup>15</sup> El rey de Francia pretendía, por supuesto, que su decisión fuese aceptada en toda la cristiandad y el éxito de su diplomacia fue tal que, desde nuestro punto de vista, se puede hablar de la supresión de la orden a partir de ese momento. Más problemático es suponer que un observador contemporáneo hubiese de llegar a la misma conclusión.

Sabemos, sin embargo, que no todos aceptaron sin más la opinión del rey francés. Fuera de Francia las reacciones fueron muy dispares. Hubo también quien se mostró escéptico y no dejó de criticar la acción del rey Felipe.<sup>16</sup> El joven rey de Inglaterra, por ejemplo, escribía en este sentido al papa el 10 de diciembre suponiendo todavía la existencia de la orden.<sup>17</sup> El rey inglés no había recibido todavía aquel 10 de diciembre la decisión del papa,

<sup>14</sup> Cf. pp. 72 y s. Aquí la(s) cita(s): «...quod de omnibus militibus religiosis, scilicet ordinis sancti Templi, Hospitalis Sancti Johannis, Uclensium, Calatravae, Hospitalis alemanorum et Sepulchri, fieret alius (unus *Lib. cler.*) ordo, qui alio nomine nuncupetur», *Disputatio Raimundi et Homeri saraceni* (abril 1308), *MOG* IV, 477 = Int. VII, 47, y *Liber clericorum* (mayo 1308), *ORL* I, 385.

<sup>15</sup> Así lo muestran hasta la saciedad los documentos contemporáneos. Por ejemplo: «...propter captionem Templariorum omnium, qui sunt capti in regno Franciae», cf. Heinrich Finke, *Papstum und Untergang des Templerordens*, I. Band: *Darstellung*, II. Band: *Quellen* (Münster i. W., 1907), I, p. 177; «...tots los frares del Temple, que son en la seynoria del rey de França son preses, et encara que nia de turmentats en moltes maneres se compta. E dien encara les jens, quel rey Darago a manament del apostoli, que faça atretal en sa terra», *ib.*, II, p. 55; «Noveretis, reverende pater, quod tempore, quo omnes Templarii fuerint capti in regno Francie...», *ib.*, II, p. 114.

<sup>16</sup> Pero de Mur notifica a Jaime II de Aragón: «Et pregunte al conte de Bolonia et al chanceller, que per qual rason eran presos en França los ditos frayres et emperados los bienes. Et respusieron, que por que eran ereges et era provido. Et yo dixlos, en que manera, et a esto no me recudieron o no supieron, porque no es verisimile, que tanto buen cavallero fuesse en tan gran yerro», Finke, *Papstum* II, 50. Más claro todavía Christian Spinola desde Génova al mismo Jaime II: «...summus pontifex et dominus rex hoc faciant causa habendi de eorum moneta et quia volunt de Hospitali et Templo et omnibus aliis freris unam simplicem mansionem...», *ib.*, p. 51. Por cierto, en la última cita, Spinola, que sabe de la decisión del rey de Francia, sigue hablando del Temple en presente, es decir, no dice que el papa y el rey «volebant», sino «volunt» hacer del Temple y de las otras órdenes una sola, a pesar de que el Temple estaba, de hecho, ya suprimido.

<sup>17</sup> Cf. Konrad Schottmüller, *Der Untergang des Templer-Ordens*, t. I, Berlin, 1887 (repr.: Liechtenstein, 1986), p. 144.

fecha el 22 de noviembre del mismo año, en la que éste, forzado por la cantidad de pruebas presentadas por el francés sobre las actividades heréticas de los Templarios, ordenó se apresase y encarcelase a los miembros del Temple en toda la cristiandad, dejando, sin embargo, la decisión definitiva para una fecha posterior.<sup>18</sup> El mismo papa, todavía el 29 de mayo de 1308 – al mismo tiempo que Llull cita al Temple – expresa su convicción de que los Templarios son inocentes.<sup>19</sup> La intervención papal tenía como primer fin frenar las pretensiones del rey de Francia que se había arrogado el derecho de juzgar sobre la herejía en contra del consenso de la sociedad medieval que atribuía unánimemente la jurisdicción sobre cuestiones de fe al Sumo Pontífice. No cabe la menor duda que, *de hecho*, el Temple había sufrido, con la decisión de octubre de 1307, un golpe de gracia definitivo; *de derecho*, sin embargo, la Orden de los Templarios seguiría existiendo hasta que se le hiciese el juicio, se demostrasen los delitos imputados y se suprimiese definitivamente por orden papal.<sup>20</sup>

Las fuentes contemporáneas en los meses que siguen a octubre de 1307 no ven la cuestión del Temple definitivamente zanjada,<sup>21</sup> al contrario, se juega a menudo con la posibilidad de la restitución de la orden sin detrimento alguno de sus bienes, o bien, con nueva constitución y nuevos miembros, o bien, con aquellos miembros que fuesen inocentes de los delitos que se le imputaban en Francia.<sup>22</sup> La situación era lo bastante confusa como para poder ser juzgada como definitiva por una persona que, como Llull, estaba alejada geográficamente de los acontecimientos. Ver ya la supresión del

<sup>18</sup> Se trata de la Bula «Pastoralis preeminentiae» en la que el papa no suprime la orden del Temple, aunque, bien es verdad, le dio un golpe de muerte. Cf. Finke, *Papstum* I, p. 180.

<sup>19</sup> Cf. Schottmüller I, p. 154. Que el pleito estuvo pendiente, sobre todo en los primeros meses, lo demuestran las duras diatribas de la publicística francesa en favor de la decisión del rey Felipe, donde se llegó a afirmar que el papa se haría *fautor* de herejes si tomase una decisión que no respondiese totalmente a los deseos del rey. Véase Finke, *Papstum*, I, pp. 196 y ss.

<sup>20</sup> Es significativo que en el concilio de Tarragona de principios del 1308 aún algunos procuradores «demanen et rahonen lo dret del Temple», cf. Finke, *Papstum* II, 112.

<sup>21</sup> De las fuentes se puede entresacar un variopinto muestrario de opiniones: A finales de enero de 1308 está, para Esquinus de Floyran en carta a Jaime II, el asunto sin decidir, por eso le pide, «si factum Templariorum inveniebatur clarum», una parte de los bienes de los Templarios, cf. Finke, *Papstum* II, p. 84. En abril del mismo año cuando se habla de una supresión de la orden se piensa en un futuro próximo y no como algo ya decidido: «...entre les altres coses li feu saber breument, que vostre orde sera casat et desfeit; mas que encara de les persones n' dels bens no era res ordenat; mas que en breu sen devia ordenar...», *ib.*, p. 123, pero también hay quien dice que «...lo Temple romandria en son estament», *ib.*, p. 124. En julio de 1308 se afirma todavía la existencia de la orden, en efecto, a unos cincuenta templarios reconciliados en Poitiers delante de cuatro cardenales se les permite usar sus hábitos y uniformes, porque «...cum ordo adhuc damnatus non sit, quod interim portent et barbas et mantellos suos, si volunt». Según este mismo documento la orden está bajo «custodia» del papa, *ib.*, p. 153. En septiembre, uno que se salió de la orden y tiene miedo de represalias de sus antiguos compañeros, comunica a Jaime II que «...la orde es desfeyt, et encara per be que tornas, ço que no creu...», lo cual muestra una visión muy real de los hechos, pues, aunque dice que una vuelta es posible, la ve poco probable, *ib.*, p. 167.

<sup>22</sup> En las instrucciones a sus legados ante la curia papal, en febrero de 1308, habla Jaime II de una reconciliación de los Templarios como posible: «...sil senyor papa reconciliava los dit freres, perdonan los e volen que romanguessen en lur estament primer...», Finke, *Papstum* II, p. 89. Aún en julio de 1308

Temple como un hecho inapelable y definitivamente resuelto era adelantarse a los acontecimientos.<sup>23</sup> El 25 de marzo de 1308, poco antes de mentar Llull al Temple, daba la Facultad de Teología de la Universidad de París una sentencia nada favorable a la posición del rey de Francia,<sup>24</sup> quien al mes siguiente en Poitiers intenta imponer al papa, casi a la fuerza, su extremo criterio. Los planes de Felipe contra los Templarios era un secreto a voces y Llull, ya antes de su viaje a Bugia, debió de estar suficientemente informado. El golpe de gracia sufrido por la orden lo podría ver Llull como epílogo normal de las diligencias anteriores; más decisiva era, pues, la decisión papal. Llull no nos ha dejado una opinión personal de los hechos. El *alius ordo* general que unificaría todas las órdenes y que es la exigencia que acompaña a la aquí discutida mención del Temple bien pudiera ser la propuesta luliana a la situación dada y a sabiendas de todo lo que está ocurriendo a su alrededor. En las citas lulianas no se habla, además, del Temple en especial, sino de los Templarios como una de las tantas órdenes que se habían de reunir en una sola. La unión de todas las órdenes militares, incluidos los templarios, resolvería por otra parte el problema que en aquel momento más preocupaba y más movía la opinión pública: los bienes muebles e inmuebles del Temple. Llull quería, como bien se sabe, verlos destinados en favor del *continuum praelium* que exigía de la nueva y unificada orden.

La cita luliana del Temple en estas dos obras podría tener, pues, una explicación, aunque ésta sea, con toda seguridad y en todos sus puntos, cuestionable. Considerando el contexto histórico y aceptando la indecisión entre los hechos consumados por el rey de Francia y los derechos papales la formulación luliana no tiene nada de extraño y está en consonancia con los hechos. Además de todo lo dicho su posibilidad en abril o mayo de 1308 queda clara si se compara con otros documentos de la época. Así, por ejem-

---

apunta el papa tal solución al conflicto, cf. *ib.*, I, p. 215. Esta perspectiva estaba en contra de los planes del rey francés, no es extraño, por ello, que su más íntimo colaborador G. Nogaret, atacase esa salida como inviable: «An, si aliqui, licet pauci, reperiantur innocentes, utrum sit in eis totus ordo firmandus vel deffendendus? Respondeo: Difficile esse immo quasi impossibile inveniri eis aliquos innocentes...», *ib.*, II, p. 106.

<sup>23</sup> Véase en este sentido Finke, *Papstum* I, p. 172, donde habla de exageraciones, fantasías y mentiras en las fuentes, sobre todo durante los primeros meses. El problema de la existencia del Temple estaba sin resolver. Quizá no se pueda ilustrar mejor la situación que con la frase lapidaria de Bernard de Baynuls: «Et ayxi no sab hom, que sera encara del feyt», *ib.*, II, 111.

<sup>24</sup> Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, n.º 664, pp. 125 y ss.; Finke, *Papstum*, II, n.º 70, pp. 107-10. Al voto de los teólogos de la Sorbona precedió un interesante opúsculo de Augustinus Triumphus, *Tractatus super facto templariorum*, publicado por Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII* (Stuttgart: Enke, 1903), pp. 508-516, en la que expone claramente de lo que se trataba, separando la acción del rey de Francia de la definitiva decisión universal: «...ista dubitatio orta est nuper propter Templarios, qui capti per regem Francorum et universo regno eius conuicti sunt, ut dicitur, de crimine heresis et de multis aliis sceleribus. Verum quia praedicti Templarii religiosi dicebantur, post eorum captiorem et eorum confectionem dubitat praedictus rex Francorum, an praedictos et universaliter hereticos ipse posset proprio iudicio eos capere et condemnare sine requisicione ecclesiae...», cf. p. 510.



plo, en el Archivo de la Corona de Aragón existe un documento en catalán procedente de Mallorca que utiliza una formulación muy similar a la luliana:

«Fas vos saber, quel rey de França demana al papa, que totes les hordens de Cavailleria ne que porten armes, axí com Templers e Espitalers e moltes altres ordens semblans a aquestes, sien I orde.»<sup>25</sup>

Este documento, en el que el autor es plenamente consciente de los hechos, pues conoce y expone ampliamente los problemas derivados de la disolución de los Templarios en Francia, está escrita con toda seguridad en los primeros meses del año 1308.

Supongamos, por otra parte, que Llull, al enumerar en abril y mayo de 1308 las órdenes militares existentes en la Cristiandad, hubiese dejado de mentar al Temple; en este caso habría pronunciado una sentencia y tomado partido en un pleito todavía jurídicamente pendiente de sentencia definitiva.<sup>26</sup> No olvidemos que, por mucho que la publicística francesa pregonase lo contrario, para cualquier cristiano de aquel tiempo —así lo definió también, como hemos visto, en mayo de 1308 la Facultad de Teología de la Universidad de París— era el Papa la instancia definitiva en cuestiones de fe. Este problema estaba y quedaba aún abierto y sin resolver no por simpatía o antipatía hacia los Templarios sino por cuestión de principio como Augustinus Triumphus lo expone al final de su *Tractatus*:

«...non dicimus ista ad excusationem Templariorum, quia si vera sunt ea que eis imponuntur, merito ecclesia debet illam religionem tamquam iniquam sectam extirpare et condemnare, sed dicimus, quod ista non sunt licita aliquibus secularibus principibus attemptare sine ecclesie mandato et requisicione.»<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Cf. Finke, *Papstum* II, p. 118, y el comentario del autor sobre este interesante documento mallorquín en I, pp. 185 y s.

<sup>26</sup> Todavía en marzo de 1309, un año después de la mención del Temple por parte de Llull, los legados de Jaime II ante la curia le recomiendan que dé largas al asunto de la devolución de los bienes del Temple que el papa para sí exigía y que siga en esto el ejemplo del rey de Inglaterra, pues, decían: «...sils Templers fossen jutgats per heretyes... los dits bens, seria ordenat daquels a serviy de Deu contre los enemics de la fe. E sils Templers no eren culpables, que trobassen tot lo lur... Molts son en la cort generalment, qui entenen, quel viatge dels Templers sia va, e alscons kardenals nos han dit, queu tenen en gran folia es dupten, que la esgleia el papa non venguen a vergonya», Finke, *Papstum* II, p. 183. Es éste un testimonio muy claro de la indecisión que reinaba todavía en la corte papal un año después de la aparentemente problemática mención del Temple por parte de Ramon Llull.

<sup>27</sup> Cf. op. cit., p. 516. En términos todavía más dramáticos se manifiesta también el comendador mayor de la orden en la corona de Aragón en septiembre de 1308: «Et axí no apar, que negun rey ni príncep del mon ni enqueridor ni nula altra persona pusc aver auda carta contre los frares del Temple de consentiment ni de volentat del senyor papa, pus quel rey de França, qui es estat cap et comesament, et qui mes de favor troba ab lesglea ne la na auda», Finke, *Papstum* II, p. 174.

La decisión papal de disolución de la orden del Temple por delitos de herejía no había tenido lugar todavía. En abril y mayo de 1308 la orden seguía existiendo en la conciencia de todo cristiano y aún duraría oficialmente otros tres años.<sup>28</sup> El Temple, aunque *de facto* se le había dado el golpe de gracia, *de iure* seguía existiendo, una distinción que no es, en verdad, irrelevante refiriéndonos a la Edad Media, donde se hilaba muy fino a la hora de precisar conceptos o aclarar cuestiones del ser o no ser de las cosas.

5) La cronología propuesta por Bonner pone la llegada de Llull a Pisa un año antes, en 1306, de lo que se viene admitiendo hasta ahora. Si fuese así, mediaría sólo un año entre la coronación de Clemente V en Lyon y la vuelta accidentada desde Bugía. En contraste, se alargaría enormemente la estancia de Llull en Pisa a quince meses, de los cuales, por lo menos, siete (de mayo a enero) son de total inactividad literaria.<sup>29</sup> En el afán de querer resolver un largo período de la inactividad literaria, se crea otro período de inactividad no menos problemático. Es más, llevando el cambio de cronología con todas sus consecuencias y fechando el *Ars brevis* en enero de 1307, sería esa laguna todavía más larga. Así pues, según la nueva propuesta cronológica, Llull escribe febrilmente hasta el mes de mayo un montón de páginas al mes, para luego, de mayo a diciembre, no coger la pluma. Serían siete u ocho meses que Bonner, bien avisado y conocedor, como pocos, de la biografía luliana, salva aludiendo a una predicación de la cruzada en Pisa y en Génova.<sup>30</sup> El redactor de la *Vita* se limita a recoger aquí la idea de la creación de una orden militar unificada, tema actual y repetido en la *Disputatio* y en el *Liber clericorum*, punto fundamental y decisivo para su programa del *continuum praelium* que expone en el *Liber de fine* y en el *De acquisitione Terrae Sanctae*. Llull presentaba un programa de recuperación de Tierra Santa que difería diametralmente de toda idea anterior sobre la cruzada y suponía una alternativa a todos los planes más o menos sinceros que se forjaban alrededor del rey de Francia y que el papa apoyaba sin condiciones. El común pisano parece que aprobó de manera oficial y por escrito estas ideas

<sup>28</sup> Observando detenidamente la documentación reunida por Finke, *Papstum...*, en el tomo II llama la atención que hasta el Concilio de Vienne siempre se habla de «Templarii» o «fratres ordinis Templi», sin embargo, a partir de esa fecha se habla de personas «quac fuerunt de ordine milicie Templi» (*ib.*, II, p. 98). Al hablar de los bienes se habla primero de «bona Templariorum» y luego de «bona, quac... ordo Templariorum habebat» (*ib.*, II, p. 215). Los contemporáneos sabían con mayor exactitud cuándo la orden de los Templarios había dejado de existir.

<sup>29</sup> Me parece sumamente problemático e inverosímil limitar en un año justo la redacción del *Ars generalis ultima*, el viaje a Bugía, la cárcel y el naufragio y aumentar a quince meses (en lugar de seis o siete) la estancia en Pisa.

<sup>30</sup> «Durant l'estiu i tardor de 1307 desplega la seva activitat a Pisa (i a Gènova) en favor d'una croada...», *ib.*, p. 75. Bonner, al hablar de una «intensa activitat de predicació a Pisa» (p. 72), sigue en esta apreciación a Hillgarth, pp. 98 y ss., en las que se habla de «sermons to the people in the spring and summer of 1308» y donde Llull «appears almost a St. Bernard redivivus».

de Llull, que concordaban, a su vez, en su mayor parte con las teorías que Jaime II intentaba inculcar en la corte papal a través de sus legados.<sup>31</sup> Si Llull para esta intervención necesitó siete meses y el abandono total de su actividad literaria, teniendo, como al parecer tenía, a su disposición el *scriptorium* monacal de S. Donino es, por lo menos, cuestionable. Siguiendo la cronología tradicional, esa actividad política llenaría, por decirlo así, los ratos libres de la febril actividad literaria de su corta pero fecunda estancia en Pisa.

6) Siguiendo la propuesta de Bonner habría que admitir en el explicit del *Ars generalis ultima* dos cálculos diversos. En una misma frase Llull exigiría del lector la aplicación de dos diferentes cálculos:

«Ista Ars fuit incepta a Raymundo Lugduni super Rodano *mense novembris anno 1305*. Et ipse eam finiuit in ciuitate Pisana in monasterio sancti Domnini ad laudem et honorem Dei *mense martii anno 1308 ab incarnatione* Domini nostri Jesu Christi» (el subrayado es mío).<sup>32</sup>

La primera fecha tendría que ser leída según el estilo florentino y la segunda según el estilo pisano. Para que la hipótesis funcione se exige que el *mense martii* indique necesariamente los últimos seis días del mes. De ninguna manera se puede aplicar a los primeros veinticinco días pues así no se podría convertir el año 1307 del explicit en el año 1308 de nuestro cómputo, es decir, aquel que se necesita para el correcto funcionamiento de la nueva cronología. Todo esto es, en verdad, posible, pero exige del lector la aceptación de una serie de difíciles coincidencias. No deja de ser una construcción lo bastante forzada y artificial para despertar dudas de su viabilidad. Admitir que Llull pueda dar en una misma frase al lector dos cálculos o estilos de cronología diversos, aunque puede ser verdad, sería sumamente curioso y original.

En fin. Estas observaciones no pretenden inhabilitar la ingeniosa hipótesis de A. Bonner. Es una mera enumeración de los puntos que, a mi modo de ver, hacen la contra y complican enormemente la definitiva aceptación de

<sup>31</sup> Lo que Llull pretendía era ganarse a todos los que tenían poder político y económico en la Cristiandad en pro de la idea de un «continuum praclium» o un «bellum contra Saracenus perpetuum» (no una temporal cruzada) para lo cual era elemento fundamental una nueva y potente orden militar centralizada y financiada por toda la Cristiandad. Sobre este tema cf. el art. cit. en la nota 9, pp. 415, 418 y s.

<sup>32</sup> Es interesante hacer notar la precisión con la que Llull apunta las dos fechas. En la primera, donde para el lector contemporáneo no puede haber confusión, pone simplemente *mense novembris anno 1305*, mientras en la segunda, donde una confusión de estilos podría ser posible, añade *ab incarnatione* para que no quede la menor duda.

un cambio en la cronología de la obra luliana escrita en Pisa. Se trata de avisar que la aparentemente fácil solución de unos problemas nos puede conducir a otros engorros de no menor improbabilidad. No pretenden ser estas notas la última palabra, sino una invitación a aclarar y reforzar, si cabe, la interesante propuesta o la solución contraria. Sea como sea, estas disquisiciones han puesto de manifiesto que cualquier tema relacionado con la cronología luliana, por pequeño que parezca, puede contribuir a la aclaración de aspectos inéditos de la biobibliografía luliana, como pueden ser la relación de Llull con la casa real francesa, su actitud frente a la disolución de la orden del Temple y otros temas relativos a las técnicas de composición de la obra luliana. A pesar de las numerosas fuentes que disponemos para reconstruir la vida de Ramon Llull siempre quedarán inexplicables lagunas e incongruencias. Hemos de recordar que no siempre es posible llegar a soluciones exactas y definitivas.

FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS

Raimundus Lullus Institut  
Universität Freiburg (Alemania)

## RESUM

A criticism of A. Bonner's «La cronologia dels anys 1303-1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull», *EL* 28 (1988), pp. 71-76, in which the author proposes a less crowded scheduling of Llull's activities in the first months of 1308, suggests the improbability of Llull's using the Pisan style of dating, says that Llull's references to the Templars are difficult to assess in the confused situation of the time, finds it improbable that Llull used two dating styles in the *Ars generalis ultima*, and corrects Bonner's new dating of the *Ars brevis*.

## ENTORN D'UNA AFIRMACIÓ D'A. BONNER RELATIVA AL MS. DE MILÀ, AMBROSIANA, O 87 Sup

En el primer fascicle del 1990 d'«Estudios Lulianos», a la pàgina 98 em són dedicades algunes línies, l'únic responsable de les quals és llur signant, «A. Bonner».

Entre les afirmacions, però, n'hi ha una que és fàcilment constatable, gairebé diria de ciència experimental, que cal puntualitzar perquè podria portar a error. Enfront de la meua afirmació que «...el text... (del *Llibre de definicions*) ... s'ha conservat en còpia única i encara tan clara i ben escrita» dins el volum manuscrit esmentat en el títol, A. Bonner replica: «Pel que fa a aquest Ms., el vaig haver de compulsar per a la meua edició de *l'Art breu*, i puc assegurar que és tot, menys clar i ben escrit».

Prescindint ara del fet que un servidor no he afirmat mai que el manuscrit O 87 Sup sigui ben escrit, ans només la còpia del *Llibre de definicions* i que, per tant només A. Bonner és responsable del salt lògic que va de la còpia del dit text a tot el volum manuscrit, em sembla evident que sota les seves paraules hi ha el pressupòsit que la lletra amb què és escrita en el dit volum *l'Art breu* és la mateixa amb la qual hi és copiat el *Llibre de definicions*.

Però tal pressupòsit no respon a la veritat, perquè el volum esmentat no és unitari ans factici, és a dir, resultat de l'agregació sota o dins coberta única de tres conjunts inicialment independents i certament no unitaris, tal com hom pot veure en la següent descripció d'aquell volum. Subratllaré només que la independència del tercer conjunt, justament el que conté el *Llibre de definicions*, és encara més esclatant pel fet de conservar numeració pròpia primitiva, escrita amb xifres romanes.

DESCRIPCIÓ DEL VOLUM 0 87 SUP DE LA BIBLIOTECA  
AMBROSIANA DE MILÀ

Enquadrernació amb pergamí blanc. Superfície de coberta, 222 x 154 mm. Llom llis; al seu peu, etiqueta verda amb «87»; al capdamunt, anagrama de Crist, estilitzat. A la cara interior de la portada, amb tinta: «Raymundo Lulio, le figure dell'arte Cabalistica in Spagnolo» i la signatura actual. Tres folis de paper de guarda al començament del volum i un a l'acabament; en el 1<sup>r</sup> «Raymundi Lulli Ars Magna, lingua Hispanica. Item, La Doctrina dels Infants».

Cos del volum constituït per 98 folis de paper, de 211 x 149 mm. Tot factici.

### Conjunt I

El primer bloc és format per sis plecs de paper.

I. 1 x 2 (ff. IV–V). Filigrana: cap de bou amb quart de lluna entre les banyes. Relligat senzill i normal.

II. 5 x 2 (ff. 1–10). Filigrana: elm somat de sageta. Relligat senzill i normal. Reclam. No hi ha numeració de fulls ni del plec.

III. 6 x 2 (ff. 11–22). Filigrana: cap de bou traient la llengua per la boca. Relligat senzill i normal. Reclam. Sense numeració.

IV. 6 x 2 (ff. 23–34). Els altres detalls com els del plec anterior.

V. 6 x 2 (ff. 35–46). Els altres detalls com els dels dos plecs anteriors.

VI. 8 x 2 (ff. 47–62). Els altres detalls com els dels tres plecs anteriors, tret del reclam que ací manca per final de text.

1. Ff. 1<sup>r</sup>–44<sup>r</sup>. *Inc.*: Senyor déu, ab ta gràcia (gran), sauiesa e amor comença / aquest libre lo qual és apel.lat / (l'art) breu, lo qual (que) és yma(t)ge (e semblansa) de lart que axí és apel.lada (magna (que *canc.*) la qual axí és intitulada). O déus, ab la tua sobirana perfecció comensa lart general e derrera. A. (Pròlech e diujsió de aquest libre). F. 1<sup>r</sup>–v. *Inc.*: La raó per què fem aquesta art breu és per ço que lart gran (magna) pus leugerament sia consebuda... *Exp.*: ...La viij. de la manera de mostrar o ensenyar aquesta art. E primerament de la primera part direm, axí com se seguirà. B. Ff. 1<sup>v</sup>–44<sup>r</sup>. *Inc.*: De la primera part, la qual (que) és del alfabet daquesta art. Nos altres posam nom alfabet en aquesta art... *Exp.*: ...lartista o lo mestre deu ensenyar a aquells scolans de les coses damunt dites. A honor e lahor de déu

e de la pública utilitat acabà Ramon aquest libre en Pisa en lo monester (monestjr) de sent domingo lo mes de gener en lany de la encarnatió de nostro senyor ihesu christ M ccc e set.

Ramon Llull, *Art breu*

2. Ff. 44<sup>v</sup>–61<sup>r</sup>. *De la regla de B. Inc.: Aquesta regla és de possibilitat, la qual en tres maneres consideram, ço és, segons affirmatió, dubitació e negació. Segons la afirmació, per ço que ençercant veritat en lo principi de la inquisitió la vn o l'altra dels contraris sia sopusat ésser possible... Exp.: ...Car diferència no és innada, mas és adquirida. Car per ocasió són principis. Finis.*

Ramon Llull. *Explicació de les regles i de la segona figura*. Fragment de *Taula general* (ORL XVI, 338 ss.).

3. F. 61<sup>v</sup>. Taula d'equivalències de les nou lletres de l'alfabet lul.lià i sis altres llistes.

4. F. 62<sup>r-v</sup>. Dues notes: una sobre la mixtió de bondat i grandesa; i una altra desplegant la prova lul.liana de l'encarnació.

Caixa d'escriptura: 136 x 87 mm i 21 línies en el f. 5<sup>r</sup>. Marc i línies senyalats amb plom fins al f. 10, després només segueixen les dues línies verticals del marc, fetes a pressió; 22 línies al f. 24<sup>r</sup>. Dues mans predominants: ff. 1–10. Lletre gòtica semibastarda; ff. 10–62, lletra de transició de gòtica a humanística. Títols, majúscules i calderons només en vermell. Moltes notes, tant interlineals com marginals en l'*Art breu*, amb lletra de transició a ja plenament humanística. D'entre tals notes destaquem les següents: «Est Francisci [sic] Torrella» al f. IV<sup>r</sup>, i un signe que sembla «23» i sota «13». «Lo món és .j. e és en .iij. coses, ço és, sensualitat, intel.lectuïtat e animalitat», f. V<sup>r</sup>. «Matèria, forma e privació són principi de generació e corrupció en los cossors elementats». «Axí com composició no pot ésser sens matèria e forma e priuació, axí simplicitat és en ésser sens matèria e forma e priuació» (aquestes notes es troben en la mateixa pàgina i han estat escrites amb lletra humanística primitiva, potser de mitjan s. XV). «Axí com composició no pot ésser sens matèria e forma e priuació, axí simplicitat és en ésser sens matèria e forma e priuació» (lletra humanística més tardana, potser del pas del s. XV al XVI). Al f. V<sup>v</sup> hi ha una revisió del títol–invocació de l'*Art breu*.

## Conjunt II

Un plec de paper, de 9 x 2, ff. 63–80. Filigrana: cap de bou traient la llengua per la boca, com en els darrers plecs del primer conjunt.

1. Ff. 63<sup>r</sup>-64<sup>r</sup>. *Inc.*: No prechs déu més per lo teu bé / que per honor que li coué... *Exp.*: ...Cascun prouerbi és escrit / per ço que en son loch sia dit. Deo gratias.

Ramon Llull, *Proverbia d'ensenyament* núms. 175-225 (ORL XVI 386-389).

2. F. 64<sup>r</sup>: «Justa cosa és que aquells que no volgueren mentre pogueren, que com volrran, que no puguen. E axí, féu penitència en aquest món, mentre sou vius, fructuosa y profitosa, perquè labores aprofita al home la penitència, com ell pot peccar e no pecca».

3. F. 65<sup>v</sup>: Sis notes en català sobre diversos punts filosòfics en perspectiva lul.liana.

4. F. 66<sup>r</sup>: Fragments diversos: sis esquemes ternaris de conceptes (p. e., Malícia, paruitas, defectus). Després: «Sensuale est illud ens... Intellectuale... Ars generalis est quoddam divinum donum...».

5. Ff. 67<sup>r</sup>-76<sup>r</sup>. *Déu, ab (ta) suma clemència e karitat comensam aquest libre anomenat la doctrina dels infants. Inc.*: Com los infells sien en error e en falcedat e no creen ni atribueixen a déu compliment ni perfectió segons que fan los cristians qui a Déu... *Exp.*: ...pinet-se de açò que ha fet de bé per paor o per amor. Acabada és ab la ajuda del sant spirit la doctrina de aquest dictat dells infants, la qual és fort necessària a saber o mostrar de cor als infants petits per tal que-s disponguen a servir e honrar déu de manera que puxen e sàpien atènyer la fi per què déus los ha creats. Sia lo nom de nostre senyor déu ihesu xrist beneyt e loat per totes les gents del món Amén. *Finis*.

Ed.: Pier Enea Guarnerio, AIEC (1908), 514-518.

6. F. 76<sup>v</sup>. «Yo, Toni Calaf, fas racort com ha deu del present mes de dezembre any 1565 vingí de Llavant per via de barsalona hanb un lllondró del patron Garau d'En Saffa nbarquí en Capdepedre y comansí ha'pandra de cantar y d'escriura. Nostro Senyor m'ancamín ha son sarviti amén».

7. Ff. 77<sup>v</sup>-79<sup>r</sup>. *De regulis. Inc.*: Vtrum habet dubitationem, affirmationem, negationem... *Exp.*: ...et sic bonum est et agit bonum finaliter.

8. F. 79<sup>v</sup>. «Deus est illud ens, in quo bonitas, magnjtudo, eternitas... et aliquo non indiget».

9. Ff. 98<sup>v</sup>-80<sup>r</sup>. *De arte morali. Inc.*: Ars moralis est ordinare potentias et aplicare ipsas ad virtutes per multiplicationes suorum actum (!) et per mortificationem viciorum... *Exp.*: ...In tua inuestigacione pone ante intellectum et pone modum voluntatem et memoria (!) in medio et habeas spem in auxilio dei.

Caixa d'escriptura 127 x 80 mm en el f. 72<sup>r</sup>. Les característiques de la part central del plec i també les dels ff. 77<sup>v</sup>-78<sup>r</sup> són les de la segona mà del conjunt anterior. Les anotacions dels folis inicials semblen de la mateixa mà que escriví més notes en aquell conjunt. Les darreres pàgines (ff. 78<sup>v</sup>-79<sup>f</sup>)



semblen del mateix copista, la lletra, però, havia evolucionat vers la humanística, bo i aprofitant tot l'espai de la pàgina. El *De arte morali* (ff. 79<sup>v</sup>-80<sup>r</sup>) és escrit amb lletra plenament humanística dins caixa de 173 x 125 mm; títols, capitals i calderons del text núm. 5 són en vermell.

### Conjunt III

Un sol plec de 8 x 2. Ff. 81-95 i I. Relligat senzill. Filigrana: cap amb elm, antena i estrella, semblant al de Briquet 15692. Numeració primitiva en vermell, amb xifres romanes.

Ff. 81<sup>r</sup>-95<sup>v</sup> (I<sup>r</sup>-XV<sup>v</sup>). (*De Diffinitionibus*, man saec XVI). *Diferència. Concordança. Contrarietat. Inc.*: Sensual és aquella cosa que sent o és sentida... *Exp.*: ...Odoratiua, gustatiua, tactiua e affatiua. *De la ffi.* a(b) correcció de santa mare església és acabat aquest petit libre a honor, laor, glòria e reuerència del gloriós vnjuerssal redemptor e de la sua gloriosa mare deo gracias.

Anònim lul·lià, *Llibre de demostracions*, ed. Lola Badia (Barcelona, 1983).

Caixa d'escriptura: 160 x 102 mm al f. 91<sup>r</sup> (XI<sup>r</sup>) i 27 línies, però 29 en la pàgina anterior. Lletra única, humanística incipient, clara. Les xifres són aràbigues. Títols, capitals, calderons, subratllats i paraules-guia al marge, amb tinta vermella.

Mitjan segle XV.

Les pàgines anteriors demostren que no té sentit de parlar de tot el volum 0 87 Sup de l'Ambrosiana com si les seves pàgines fossin totes escrites amb lletra de les mateixes característiques, per la senzillíssima raó que no ho foren. Més encara, l'afirmació d'A. Bonner només podria ésser presa en consideració, si hagués precisat de quina de les mans, grafies o lletres del primer conjunt afirmava la igualtat de característiques amb la del conjunt tercer, però no tenia ni idea de l'existència de la pluralitat de mans, grafies o lletres en el volum esmentat i així la seva afirmació no s'aguanta per enlloc.

La contraprova d'allò que ací es discuteix és molt fàcil i espero que A. Bonner la forneixi: publicar encarades alguna de les pàgines inicials del primer conjunt i alguna de les del tercer, *Art breu* i *Llibre de definicions* respectivament.

D'altra banda, el lector pot recordar que en la descripció del segon conjunt he assenyalat semblances entre algunes de les seves pàgines i les escrites per la segona mà del conjunt primer. En canvi, no vaig trobar cap base

per a proposar una hipòtesi semblant en relació a les pàgines del conjunt tercer, del qual tot fa suposar ésser de procedència totalment diversa dels dos precedents: la numeració primitiva pròpia i el detall de la nota inicial del volum, copiada en el primer paràgraf de la descripció oferta en aquestes pàgines, segons la qual, en un moment determinat el volum només hauria contingut els dos primers conjunts.

JOSEP PERARNAU  
Facultat de Teologia  
Barcelona

## RESUM

The author disagrees with Bonner's appraisal of the inferior quality of the Ms. in question, saying that whereas this may be true of the text of the *Art breu*, it is not applicable to the *Llibre de definicions*, copied by another hand. The author then goes on to give a detailed description of the Ms.

## **BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA**



## BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

### I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) Llull, Ramon, *Breviculum seu Electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)*, ed. Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel, Walpurga Büchel, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Raimundi Lulli Opera Latina. Supplementi Lulliani» I (Turnhout, Bèlgica: Brepols, 1990), pp. xxvi + 414.

Ressenyat a continuació.

2) Lohr, Charles i Domínguez, Fernando, «Raimundus Lullus, "Liber amici et amati": Introduction and Critical Text», *Traditio* 44 (1988), pp. 325-372.

Conté una edició de la versió llatina del *Llibre d'amic e Amat*.

Ressenyat a continuació.

### II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

3) Arqués i Corominas, Rossend, «Ramon Llull, mirall orsià i noucentista», *Revista de Catalunya* 43 (1990, jul/ago), pp. 107-122.

4) Badia, Lola, «Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorella al sermó», *El debat intercultural als segles XIII i XIV, Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. Marcel Salleras, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 13-27.

Ressenyat a continuació.

5) Badia, Lola, *La narrativa segons Llull: relats instructius de difusió universal*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 8 (Mallorca, 1990), 38 pp.

Ressenyat a continuació.

6) Barceló, Miquel, «"...Per sarraïns a preïcar" o l'art de predicar a audiències captives», *El debat intercultural als segles XIII i XIV, Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. Marcel Salleras, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 117-132; Llull 127-9.

Ressenyat a continuació sota el núm. 4.

7) Bonafè, Francesc, «Las metáforas morales del "Llibre de amic e Amat"», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 13-33.

Ressenyat a continuació.

8) Bonner, Anthony, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme», *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. Marcel Salleras, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 171-185.

Ressenyat a continuació sota el núm. 4.

9) Bonner, Anthony, «Una nota sobre el mot "dignitas"», *Studia Lullistica et Philologica, Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 35-38.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

10) Idel, Moshe, *Kabbalah, New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), xx + 419 pp.

Ressenyat a continuació.

11) Johnston, Mark D., «The "Rethorica nova" of Ramon Llull: An "Ars praedicandi" as Devotional Literature», *De Ore Domini, Preacher and Word in the Middle Ages*, ed. Thomas L. Amos, «Medieval Institute Publications» (Kalamazoo, Michigan, 1989), pp. 119-145.

Ressenyat a continuació.

12) Johnston, Mark D., «"Affatus" and the Sources of Llull's Latin Vocabulary», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Fran-*

cisci B. Moll et Michaelis Colom (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 39-44.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

13) Kafel, Salezy, *Antologia mystyków franciszkańskich (= de místics franciscans). Tom 2, wiek (=segles) XIII-XIV* (Varsòvia, 1986), pp. Llull 252-267.

14) Llinarès, Armand, *Ramon Llull*, trad. Françoise Mudoy, introd. Sebastià Trias Mercant, «Biblioteca "Raixa"» 146 (Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1990), 127 pp.

Traducció catalana de l'obra ressenyada a *EL 25* (1981-3), 287 i 289.

15) Llinarès, Armand, «Remarques sur quelques mots du vocabulaire lullien», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 45-52.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

16) Lohr, Charles, «Islamic Influences in Lull's Logic», *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. Marcel Salleras, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 147-157.

Ressenyat a continuació sota el núm. 4.

17) Lohr, Charles i Madre, Alois, «Raimundus Lullus und der Lullismus», *Contemporary Philosophy. A new survey* 6/1 (Països Baixos: Kluwer Academic Publishers, 1990), pp. 379-385.

18) Lohr, Charles, «Raimondo Lullo: l'azione e il pensiero», *Concilia-ri-ismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale. Todi, 9-12 ott. 1988* (Spoleto: Centro Italiano de Studi sull'Alto Medioevo, 1990), pp. 235-243.

19) Mancini, Diana, «Strategie di approccio in Raimondo Lullo», *Analecta TOR* 21 (1990), pp. 415-427.

20) Meier, S., «Die lullistische Philosophie», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), pp. 668-671.

Ressenyat a continuació.

21) Perarnau i Espelt, Josep, «El manuscrit lul·lià "Princeps": el del "Llibre de contemplació en Déu" de Milà», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 53-60.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

22) Pérez Martínez, Lorenzo, «Jesuitas lulistas en Mallorca a principios del XVII. El caso del P. Andrés Moragues», *La cultura mallorquina des de l'Edat Mitjana fins al segle XX. Homenatge al Pare Miquel Batllori. Estudis Baleàrics* 29-30 (1988), pp. 87-94.

23) Pérez Martínez, Lorenzo, «Un capítulo sobre el lulismo mallorquín; el "Te Deum" de 1750», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 45 (1989), pp. 333-341.

24) Pons, Miquel, «De l'obra inèdita de Maria Antònia Salvà», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 61-67.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

25) Ramis Serra, Pedro, «La semántica del término "ciudad" en la Introducción del "De civitate mundi"», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 69-76.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

26) Roldán, Fausto, «Bibliografía lul·liana de dos filòlegs: Francesc de B. Moll i Miquel Colom», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 115-119.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

27) Rosselló Bover, Pere, *L'obra de Salvador Galmés i Sanxo (1876-1951)*, «Scripta et Documenta» 34 (Montserrat, 1988), 341 pp.

Ressenyat a continuació.

28) Sala-Molins, Lluís, «Ramon y Arthur», *La Vanguardia* (1988, 23 feb), p. 44.

29) Salleras, Marcel, «L' "art d'esputació de fe" en el Llibre de contemplació en Déu», *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. Marcel Salleras, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 187-197.

Ressenyat a continuació sota el núm. 4.



30) Santamaría, Alvaro, *Ejecutoria del Reino de Mallorca* (Palma de Mallorca: Ajuntament de Palma, 1990), 646 pp., Lull 536-547.

Ressenyat a continuació.

31) Saranyana, José Ignacio, «Fe, razón y teología en el Ramon Llull presistemático. A propósito de Platón, Aristóteles y demás filósofos», *Platonismo e Aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, ed. Giuseppe Rocco (Palermo: Officina di Studi Medievali, 1989), pp. 173-185.

Analitza el judici de Ramon Llull sobre les art liberals, així com sobre les relacions entre filosofia i teologia, a partir de la *Doctrina pueril*.

32) Stachowiak, Herbert, *Pragmatik. Handbuch des pragmatischen Denkens. Bd. I: Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert* (Hamburg: Meiner, 1986), Lull pp. 305-310, 395s.

33) Trias Mercant, Sebastià, «El lulismo barroco y fray Francisco Marçal», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 16 (1989), pp. 107-125.

34) Trias Mercant, Sebastià, «Introducció», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 7-10.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

35) Trias Mercant, Sebastià, «El lingüisme filosòfic en el "Liber de ascensu et descensu intellectus"», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 77-88.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

36) Tusquets, Joan, «Quatre peculiaritats de Ramon Llull en la demostració de l'existència de Déu» *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 89-96.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

37) Urvoy, Dominique, «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?», *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d'abril de 1988*, ed. Marcel Salleras, «Estudi General» 9 (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 159-170.

Ressenyat a continuació sota el núm. 4.

38) Vidal i Roca, Josep M.<sup>a</sup>, «Sobre "Els cent noms de Déu". Aspectes

de teomàstica lul·liana», *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* (Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990), pp. 97-114.

Ressenyat a continuació sota el núm. 7.

39) Welch, John R., «Apuntes sobre el pensamiento matemático de Ramon Llull», trad. Ana María Palos, *Theoria*, 4, Núm. 11 (San Sebastián, 1988-9), pp. 451-9.

Ressenyat a continuació.

### III. ESTUDIS MEDIEVALÍSTICS

40) Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, *Actas del XII Congreso de la U. E. A. I. (Málaga, 1984)* (Madrid, 1986), pp. 769.

Ressenyat a continuació.

## RESSENYES I CRÒNICA



## RESSENYES

### 1) Llull, *Breviculum*

Fins ara les reproduccions o estudis del famós *Breviculum* del Thomas le Myésier (vegeu-ne la bibliografia bàsica a *EL* 29, 1989, p. 187) s'havien concentrat en les dotze miniatures que conté. Per magnífiques que siguin, però, el deixeble-compiler les concebia només com una introducció (una introducció adequada per a la reina de França, això sí) al resum del pensament lul·lià que les segueix. L'única persona que fins ara havia estudiat el ms. de manera global ha estat Hillgarth en el seu *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, que conté una anàlisi i descripció magistral de l'*Electorium* (pp. 199-268, 348-397), i de rebot de la versió abreviada del *Breviculum* (descriu separatament a les pp. 446-467). Tot això ens ha donat ganes de conèixer directament el text del *Breviculum*, cosa que ara ens proporciona el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg, en el primer tom dels *Supplementi Lulliani* dels *ROL*. I l'han fet d'una manera de màxim profit per a l'estudiós. En primer lloc han reproduït fotogràficament tots els folis del ms. d'interès gràfic (és a dir, que contenen miniatures, figures o presentació estructurada del text), seguint cada foli de reproducció amb la seva transcripció, cosa que ens permet llegir el text còmodament, consultant, si volem, la presentació visual que n'havia fet le Myésier. En segon lloc han organitzat el text segons l'índex esquemàtic al f. 13<sup>v</sup> (16<sup>v</sup>) del ms. («Totum Breviculum extense consideratum», pp. 68-72; vegeu-ne l'esquema cara a la p. 446 del llibre de Hillgarth), mostrant als encapçalaments la correspondència entre els apartats del text amb els de l'esquema, amb el resultat d'una ajuda extraordinària per al lector que es vol orientar dins el que a primera vista li pot semblar una selva de textos esquemàtics. En tercer lloc han fet una reconstrucció conjectural dels folis que manquen al ms. (només conservam 45 dels

62 folis originals) amb textos del mateix Ramon Llull (impresos en cursiva), completats per addicions i explicacions preses de l'*Electorium* (impreses en lletra més menuda i en dues columnes). Finalment ens proporcionen variants amb el text paral·lel de la compilació major. Com es pot apreciar, ha estat una empresa magna i arriscada (hauria estat molt més senzill i còmode limitar-se a reproduir el que quedava del ms.), i el resultat ha estat la reconstrucció total i clarament organitzada d'aquesta peça central de la història del lul·lisme.

Donada la importància i densitat de l'obra, crec que valdria la pena per al lector de *SL* d'assenyalar els seus trets més rellevants. L'obra es divideix en cinc apartats, dos d'introductoris i tres principals:

I. La vida (pp. 2-49) contada a base de fragments de la *Vita coetania*, i amb l'ajuda de les dotze miniatures (aquí, cal assenyalar, bellament reproduïdes a tot color).

II. Un prefaci (pp. 51-67), que s'ha suplert amb la part corresponent (amb figura circular i tot) de l'*Electorium*. Aquesta part, que ja havia estat transcrita per Hillgarth (pp. 408-422 del seu llibre, amb la làmina XVI al final del llibre), és obra de le Myésier, que vol preparar el lector per al sistema lul·lià, amb les seves dificultats i peculiaritats, de les quals el deixeble és ben conscient (vegeu-ne l'anàlisi a Hillgarth, pp. 212 i ss.). També es veu un intent de justificar el pensament del mestre davant del públic parisenc amb tota mena de cites d'Aristòtil, Averrois, Enric de Gant, Priscià, Macrobi, Eriugena, etc. (cosa aliena als procediments normals lul·lians).

III. Una «Pars dispositiva intellectus hominis ad *Artem*» (pp. 68-278), dividida en tres subapartats:

1. «Objectans», que ens explica l'estructura del que apercebeix, és a dir, de l'home i les seves facultats («*potentiae*»). Conté la famosa figura de l'home reproduïda tant per Pring-Mill (a *EL* 12, 1968, p. 111, i altres escrits) com per Hillgarth (p. 425 del seu llibre), i un extracte (més o menys la tercera part) del *Liber chaos* a fi d'entrar «in cognitione inferioris potentiae hominis et de eius objecto et actu». Llavors ve gairebé tot el *Liber de potentia, objecto et actu* (només manquen les qüestions finals), peça de primera importància per entendre l'aplicació de la teoria dels correlatius a l'epistemologia i psicologia (aplicació que a l'etapa ternària de l'Art ha fet que Llull pogués prescindir de l'anterior Figura S, omnipresent a l'etapa quaternària). Acaba amb extractes curts dels *Liber de voluntate*, *Liber de intellectu* i *Liber de memoria*.

2. «Objectabile», que ens explica com els objectes es presenten a les facultats humanes i com es distingeixen entre ells (amb els noms que empram per fer tals distincions). La part central del capítol consisteix en llistes binàries, ternàries i quaternàries de conceptes. L'apartat acaba amb extractes breus del *Liber de modo naturali intelli-*

*gendi* a fi d'explicar com l'home apercebeix i entén els objectes del món exterior.

3. «Objectare», que ens explica «ea per que potest haberi habitus scientiae et sciendi modum et principia huiusmodi rerum cognoscere». Aquí entram en la molla de la teoria lul.liana del coneixement, afrontant les dificultats d'entendre les coses, i ens dóna mitjans per «scire tollere causas difficultatis per media artificialia, quae sunt omnia quae in tribus partibus primis *Artis* principalibus sunt, scilicet *Ars* tota». (Aquestes tres parts de l'Art, cal assenyalar, són l'alfabet, les quatre figures i les definicions dels divuit principis o «començaments».) També ens explica la sil·logística lul.liana, amb el seu «medium naturale», i els seus tres graus de positiu, comparatiu i superlatiu. L'apartat té extractes breus dels ja citats *Liber de potentia, objecto et actu* i *Liber de modo naturali intelligendi*, a més dels *Liber de ascensu et descensu intellectus* i *Liber de ente reali et rationis*.

IV.. La «*Essentia Artis*» (pp. 279-360), que ens dóna l'*Ars brevis*, completat amb extractes de l'*Ars inventiva veritatis*, l'*Ars generalis ultima*, l'*Ars amativa*, el *Liber de experientia realitatis*, el *Liber correlativorum inatorum*, el *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi*, la *Tabula generalis* i l'*Ars compendiosa*, i acaba amb una figura circular que vol ser com un resum dels components bàsics de l'Art. És la part central del *Breviculum*, perquè per a le Myésier és l'eix principal del pensament lul.lià. Aquí tenim els principis fonamentals de l'Art, amb les seves definicions, les deu regles (o qüestions), i els nou subjectes, sobre els quals Llull havia muntat no tan sols els principis generals del ser i de l'entendre, sinó també la seva metodologia. Com explica le Myésier (p. 70) aquesta metodologia funciona «per mixtionem principiorum vel unicum, vel per mixtionem regularum vel per unicum, vel per mixtionem principiorum et regularum simul, respectu majoritatis finis, quod est perfecta inquisitio vel venatio...» Amb això pot hom reduir coses implícites «ad id quod est in *Arte* explicitum, vel ... reducendo abstractum ad concretum et e converso, vel ... quando quaestio implicatur in aliquem locum in *Arte* explicitum.» Cal citar el passatge (p. 71) on le Myésier explica que la «*practica tertia figurae et eius evacuatione, quae respondet mixtioni principiorum, regularum et subjectorum, ... est basis vel fundamentum totius inventionis veritatis, respectu majoritatis finis, ut patet in succursu.*» Això ens duu a:

V. La «*Pars succursiva*» (pp. 361-407), que ens proporciona el «examen vel confirmatio inventae veritatis» en forma d'una reordenació de la «*Tertia distinctio, de regulis*» de l'*Ars inventiva veritatis* (de la qual ha estat restituït més de la meitat del text que manca al nostre ms.). Tot l'apartat és d'una importància capital per a comprendre l'empresa intel·lectual lul.liana, però jo hi voldria ressaltar dues seccions, una sobre els punts transcendentals

(o «traspassats» com el Beat sol dir en català), que ja ha estat molt comentada pels estudiosos, i una altra sobre la demostració, que sempre m'ha semblat insuficientment coneguda. Aquí Lull ens presenta tota la gamma de les seves tècniques demostratives, des de les tècniques analògiques per «semblances o metàfores» que només són persuasives («non inferunt necessitatem sed convenientiam») fins a la coneguda demostració per equiparació. És un esquema sota el qual gairebé es podria classificar tota l'apologètica lul·liana, *ad intra* com *ad extra*.

La introducció dels editors conté un resum clar i útil de la vida i orientació intel·lectual de Thomas le Myésier, i de les seves tres compilacions lul·lianes. Una quarta, l'*Electorium minimum* citat a la compilació major, podria referir-se, segons una hipòtesi suggestiva i no inverosímil dels editors (p. xiv), als primers dotze folis del *Breviculum* que contenen l'Apartat I descrit més amunt. La introducció a més a més dóna un esquema molt útil de la relació entre el *Breviculum*, l'*Electorium* i les obres del mestre extractades.

En una obra tan arriscada i complexa, com ja s'ha dit, és inevitable que hi hagi petits errors de detall o qüestions tipogràfiques discutibles. Farem un repàs ràpid dels que hem detectat. Els ff. 25<sup>v</sup> (28<sup>v</sup>) i 27<sup>v</sup>-43<sup>v</sup> (30<sup>v</sup>-58<sup>v</sup>) no s'han reproduït fotogràficament, segurament perquè no tenien interès gràfic, però una nota a l'efecte hauria aclarit la cosa per al lector, que es queda una mica perplex —sobretot davant l'aïllat 25<sup>v</sup> (28<sup>v</sup>), única reproducció que manca als tres primers apartats. Llavors als darrers dos apartats els editors deixaren de reproduir no tan sols el ms., sinó també els encapçalaments trets del f. 13<sup>v</sup> (16<sup>v</sup>), que orientaven tan bé al lector.

Pel que fa a la identificació de les fonts lul·lianes, les llistes binàries, ternàries i quaternàries de l'Apartat III.2 deriven, crec, de les llistes similars però no tan desenvolupades de l'inèdit *Principia philosophiae complexae* o *Començaments de filosofia*. A la p. 16 la identificació del «*Liber facilis scientiae* (ROL VII, op. 171)» és incorrecta. Aquesta obra és l'op. 176; l'op. 171 és el *Liber contradicionis* (al qual també el passatge es podria referir). Dues omissions són: a la p. 69 falta la segona foliació de «(16<sup>v</sup>)», que pot deixar perplex el lector davant la referència important de la p. xvi; i a les pp. 356 i ss. s'ha deixat sense transcriure el text en vermell de dalt de la figura, així com les rúbriques del cercle interior.

Hem consignat aquests detallets per l'aclariment dels lectors de *SL*, no perquè disminueixen en res l'empresa d'aquesta edició del *Breviculum*, que jo qualificaria d'una de les publicacions lul·lianes més important dels darrers anys. L'obra de le Myésier ens dóna, crec, la millor explicació del pensament lul·lià que mai s'ha fet, tant dels seus components bàsics, com de la interrelació entre aquests components. I la imaginació, el coneixement i la cura amb què s'ha fet aquesta edició han pogut treure, a gran benefici dels



estudiosos, tot el partit d'aquesta explicació. Em sembla que d'ara endavant aquesta edició del primer resum de l'obra del mestre serà una lectura obligada per a qualsevol que vulgui analitzar i entendre l'estructura intel·lectual que va erigir Ramon Llull.

A. Bonner

## 2) Lohr i Domínguez, «Raimundus Lullus, "Liber amici et amati"»

Ch. Lohr i F. Domínguez, en el marc d'un seminari d'estudis al *Raimundus-Lullus-Institut* de Freiburg, han dut a terme la primera edició crítica de la versió llatina del *Llibre d'amic e Amat*. Totes les edicions llatines anteriors s'havien basat, directament o indirectament, en la versió tan particular de l'humanista J. Lefèvre d'Étaples (París, 1505). Qualsevol edició crítica és sempre oportuna perquè representa una nova proposta de lectura i, doncs, d'interpretació. Però aquest ja no és un cas d'oportunitat, sinó de veritable necessitat: mai no havíem tingut a l'abast la versió primitiva llatina de l'opuscle místic. L'edició (acompanyada d'una brevíssima introducció) té com a valor més estimable aquest de facilitar un text que, de fet, havia romàs inèdit.

Els editors parteixen de la premissa que el *Llibre d'amic e Amat* va ser compost originalment en català. Això, encara que sembli estrany, és només una hipòtesi de treball, no un fet indiscutible. Del *Llibre d'amic e Amat* hem conservat quatre versions medievals: una de catalana, una d'occitana, una de francesa i una de llatina. Si tenim en compte el coneixement que Llull havia de tenir d'aquests idiomes, és innegable que pot haver escrit l'opuscle en llatí o en occità, tant com en català; i fins i tot és possible (certament una possibilitat remota) que l'escriués en francès amb l'ajuda d'un col·laborador. D'altra banda, de la versió llatina hem conservat un manuscrit que Llull mateix va dedicar al dux venecià Pietro de Gradenigo; de la versió francesa tenim dos còdexs contemporanis del beat, un que va pertànyer a Pere de Llemotges i un altre que Llull va regalar als cartoixos de Vauvert; l'únic testimoni de la versió occitana té també una antiguitat venerable, és de principi del segle XIV; el testimoni català és molt més tardà, del pas del segle XIV al XV. Determinar quina d'aquestes versions és l'original i quines són traduccions esdevé fonamental per a l'establiment del text de qualsevol de les versions. Hi ha una sèrie de circumstàncies que, com he apuntat, obliguen a no decidir la qüestió *a priori*: resoldre-la, tanmateix, comporta una investigació molt extensa, que escapa dels propòsits dels editors llatins. És comprensible que aquests hagin partit de la hipòtesi que la versió catalana és l'original, però era necessari delimitar el problema; en aquest sentit només precisen: «In

constituting the text, reference has been made to the Catalan original, but since our aim has been to reconstruct the text of the Latin translation, the *textus traditus* has been followed where the families agree against the Catalan.» (p. 331).

Ch. Lohr i F. Domínguez han tingut en compte tota la tradició llatina manuscrita anterior a la versió de Lefèvre. A partir de la col·lació de tots els testimonis (set), han fet la primera *recensio* de la història del *Llibre d'amic e Amat*; amb els resultats arriben a dibuixar un *stemma codicum*. Atès que pretenen de *reconstruir* un original llatí, no prenen com a base el text de cap dels testimonis, sinó que modernitzen del tot la grafia i la puntuació i estableixen el text a partir de l'*stemma*. En l'aparat crític anoten totes les variants fins al versicle 40 per tal de comprovar l'*stemma*; a partir d'aquest només registren les variants més significatives; segueixen en això el que és habitual en les *ROL*, de les quals són editors.

En la introducció, Lohr i Domínguez proven l'*stemma* obtingut indicant algunes de les variants que recullen a l'aparat crític (p. 332). Aquestes indicacions barregen errors i lliçons equipol·lents i no van acompanyades de cap mena de tipificació, de manera que sembla que els editors donin el mateix valor probatori de dependència a un error evident que a un error no significatiu o a una variant adiafora. La moderna crítica textual ha insistit repetidament en la necessitat de determinar les relacions entre els testimonis a partir *només* dels errors evidents i significatius; les lliçons equipol·lents i els errors susceptibles de ser poligenètics no serveixen per demostrar que dos testimonis que hi coincideixen es remunten en darrera instància a un mateix antecedent que els ha transmès.<sup>1</sup> Vegem, per exemple, quines variants empenen els editors per separar les dues famílies principals de manuscrits. En primer lloc les que caracteritzen la família  $\beta$  (= NWMP) dels testimonis (la primera xifra indica el versicle i la segona, la línia dins d'aquest):

3.3 cogitationes  $\beta$  / tribulationes  $\alpha$ ; 7.2 absentiam et presentiam  $\beta$  / presentiam et absentiam  $\alpha$ ; 9.1/2 multiplicavero  $\beta$  / duplicavero  $\alpha$ ;

<sup>1</sup> Així afirma F. Brambilla: «Non si raccomanderà mai abbastanza di lasciarsi guidare unicamente dagli errori nella classificazione dei manoscritti, e di assicurarsi che si tratti di veri errori, e non di espressioni difficili, ma spiegabili coi mezzi a disposizione della filologia e della linguistica. Quando diversi manoscritti presentano lezioni differenti (*varianti*) di cui ciascuna *potrebbe* essere la lezione originale, non abbiamo nessun criterio per stabilire quale sia veramente tale: una lezione originale che sia stata trasmessa intatta fino a noi attraverso tutte le copie eseguite di un testo, non dice niente sulla derivazione e il raggruppamento dei manoscritti. D'altra parte il basarsi sugli errori *evidenti e sicuri* è l'unico modo possibile di sfuggire a un circolo vizioso di cui la critica testuale è stata spesso accusata. Il fine di essa, si è detto, è di ricostruire il testo vero, cioè originario; ora, è in base al testo vero che si definiscono gli errori, ma è in base agli errori che si disegna lo stemma dei manoscritti, e in base allo stemma dei manoscritti che si ricostruisce il testo vero, cioè originario.» *L'edizione critica dei testi volgari* (Padua, 1975), p. 49-50. Veg. també D'A. S. Avalle, *Principi di critica testuale* (Padua, 1978), pp. 43-45, A. Bleccua, *Manual de crítica textual* (Madrid, 1983), pp. 49-50.

11.1 respondes  $\beta$  / respondis  $\alpha$ ; 26.2 in aurora amicus  $\beta$  / amicus in aurora  $\alpha$

Només el cas del versicle 11 és realment un error, però és clar que els grups de manuscrits hi poden haver incorregut de forma independent; tots els altres són variants adiafores.

Entre els que els editors donen per caracteritzar la branca  $\alpha$  (= VAS) sí que hi ha errors comuns significatius (fora del cas del versicle 38 que és només una adiafóra); l'existència d'un antecedent comú sembla demostrada:

38.3 magisque  $\alpha$  / magis  $\beta$ ; 46.1 suo non V (*non* ratllat), suo non AS / suo  $\beta$ ; 58.1 redundantem  $\alpha$  / redundante  $\beta$ ; 166 2/3 conversati erant *corr.ex* conversaverant V, conversati fuerunt *corr.ex* conversaverunt A, conversati fuerant S / conversati erant  $\beta$

Aquest defecte metodològic no invalida necessàriament els resultats de la *recensio*; en el cas que ens ocupa, per fortuna, el lector pot comprovar a través de l'aparat crític (bo i destriant els errors de les adiafores i donant a aquestes només un valor confirmador del que estableixen aquells) que les conclusions dels editors són correctes. Vegem el cas de la branca  $\beta$  de l'arbre; l'aparat crític registra diversos errors comuns significatius entre els testimonis que la componen, que els editors no han indicat a la introducció:

69.1 influxit  $\beta$  / infixit  $\alpha$ ; 72.3 se  $\beta$  / amorem  $\alpha$ ; 80.3 amico  $\beta$  / amato  $\alpha$ ; 102.2 afferret  $\beta$  / afferrent  $\alpha$ ; 126.1 scala mor  $\beta$  / calamo  $\alpha$ ; 164.3 postquam  $\beta$  / priusquam  $\alpha$ ; 165. 2/3 supirantes  $\beta$  / suspirante  $\alpha$ ; 182.3 adversitatis  $\beta$  / adversitatem  $\alpha$ ; 185.2 amice  $\beta$  / amate  $\alpha$ ; 195.2 amores  $\beta$  / amatores  $\alpha$ ; 241.1 haec  $\beta$  / hic  $\alpha$ ; 264.1 quia creavit cum *repetit en*  $\beta$ ; 280.2 diligere  $\beta$  / diligitur  $\alpha$ ; 305.1 tuum  $\beta$  / meum  $\alpha$ ; 321.1 *om.*  $\beta$  / emit  $\alpha$ ; 343.1 aut qui  $\beta$  / qui  $\alpha$

La separació entre les dues branques altes de l'*stemma*,  $\alpha$  i  $\beta$ , és especialment marcada. L'estableixen els errors comuns que agrupen els manuscrits i la referma una notable quantitat de lliçons enfrontades que aparentment són totes correctes. En el cas d'aquestes darreres, donat que es tracta de les variants dels dos subarquetips, l'elecció de la lliçó que cal editar depèn exclusivament del *iudicium* de l'editor; l'*stemma* no pot oferir cap ajuda. Lohr i Domínguez, encara que no ho diguin de forma explícita, adopten aquella lliçó que s'acosta més al que ells suposen que és l'original del *Llibre d'amic e Amat*, com he dit, la versió catalana (sembla a més que segueixen l'edició de S. Galmés a ORL, IX). Ja he remarcat que en una edició de la

versió llatina potser no es podia fer d'altra manera, però, si més no, cal advertir que l'elecció de les variants  $\alpha/\beta$  depèn d'un criteri hipotètic.

Els editors constaten que en els manuscrits, tot i la indicació indiscutible de Llull en el preàmbul del llibre, no hi ha 365 o 366 versicles; i assenyalen: «When it is said that "the book is divided into as many verses as there are days in the year", this statement must also be understood according to the style of the Muslims, since the older manuscripts generally agree in dividing the work into 354 verses, which would match the 354 days of the Muslim calendar.» (p. 327). Tanmateix, no indiquen enlloc que, respecte al que ells suposen l'original català, la versió llatina conté dos versicles menys (falten els versicles 222 i 285 de l'edició de S. Galmés, ENC); en conseqüència aquest original no coincidiria amb l'any musulmà. El problema del nombre d'unitats en què es divideix el llibre continua per resoldre.

Cal advertir encara que l'edició de Lohr i Domínguez conté una certa quantitat d'errors, sobretot en l'aparat crític. Aquesta circumstància probablement es deu al fet que l'edició s'ha dut a terme en l'àmbit d'un seminari d'estudis en què han intervingut, segons consta, sis persones. Tanmateix, els editors ja han anunciat una *corrigenda* minuciosa per al pròxim número de *Traditio* que posarà les coses al seu lloc. Mentre apareix, però, val la pena de tenir en compte els quatre errors que afecten el text: al versicle 53, ratlla 1, cal llegir «dereliqui» en comptes de «derelinqui»; al versicle 95, ratlla 3, el passatge «De quo venis? De amore» no apareix en cap dels testimonis, és una conjectura dels editors feta d'acord amb la versió catalana i això cal que consti a l'aparat crític; al versicle 211, ratlla 2, cal llegir «ferit» en comptes de «fecit»; al versicle 338, ratlla 2, cal llegir «speculabatur» en comptes de «speculabat». La resta d'errades afecten només l'aparat crític i l'ús que hom en pugui fer.

L'edició de Lohr i Domínguez ens facilita el text d'una de les versions primitives del *Llibre d'amic e Amat*; representa per això una aportació molt notable al coneixement i la interpretació de l'opuscle místic. Aquest tipus de contribucions són extremadament importants si tenim en compte la complexitat que presenta la formació i transmissió d'aquesta obra en els seus orígens (de la composició original a la versió en d'altres llengües i la seva divulgació), un cas únic en la història de la transmissió dels textos a l'edat mitjana.

A. Soler

4) Badia, «Manipulacions literàries lul·lianes: de la pastorel·la al sermó».

6) Barceló, «"...Per sarrains a preicar" o l'art de predicar a audiències captives».

- 8) Bonner, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme».
- 16) Lohr, «Islamic Influences in Llull's Logic».
- 29) Salleras, «L'"art d'esputació de fe" en el Llibre de contemplació en Déu».
- 37) Urvoy, «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?»

Respecte del marc que els va acollir, els sis treballs ressenyats presenten dos mètodes d'aproximació diferents: interrogar-se sobre la influència de les cultures orientals en algun aspecte de l'obra del beat –la literatura (Badia) o la lògica (Lohr)– o bé plantejar-se directament la posició de Llull en el debat entre les tres grans religions del seu món.

Els resultats, en el primer cas, són radicalment –potser provisionalment– contraris. De fet, Lola Badia, constatant l'absència de proves filològiques sobre l'orientalisme literari lul·lià, reconduïx el discurs cap a una teoria de la literatura en Llull, caracteritzada per la capacitat de posar materials tradicionals –la pastorella o l'*exemplum*– al servei d'una doctrina singular; aquest ús subsidiari i deformador és especialment revolucionari en el cas de l'homilètica, reduïda del tot o en part a la mecànica artística (no glossaré el que ha estat exposat per Badia amb més detall a *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària* (Barcelona: Empúries 1988) i a la ressenya de *ROL*, XV, a *Llengua & Literatura*, 3, 1988-89, pp. 563-75). Si la «fagocitosi» del Llull literat donaria compte també d'unes fonts islàmiques encara per estudiar, el posterior interès creixent per la predicació planteja el problema del públic gentil, que hauria de ser enfocat des d'un estudi més general. Per exemple, la creença lul·liana que la seva tècnica homilètica és ideal per a «jueus d'intel·lecte grosser» tant s'ha de mesurar en relació amb la supressió dels recursos tradicionals *apud rudes* (autoritats i *exempla*) com amb els pressupòsits apologètics tractats en els treballs d'Urvoy, Bonner i Salleras (vegeu sobretot p. 191).

La recerca de Charles Lohr, en canvi, és concloent: la influència de la lògica islàmica va molt més enllà de l'inicial *Compendium logicae Algazelis* i les versions posteriors, i condiciona el Llull madur i el desenrotllament de l'*Ars*. Repassant set punts doctrinals de la *Logica nova*, Lohr va descobrir afinitats, sobretot amb l'*Enciclopèdia* dels Germans de la Puresa i amb el *Budd al-'ārīf* del sufí Ibn Sab'īn, les quals allunyen Llull de l'escolàstica llatina i, en algun cas, de la mateixa base aristotèlica. Els materials fornits per aquesta tradició islàmica (al capdavant la distinció entre primera i segona intenció: essencial i accidental) li van permetre superar la separació escolàstica entre lògica i filosofia i formular una «lògica filosòfica» que tractés de la teoria del coneixement i no tant de la codificació del raonament. L'ope-

ració de Llull, però, un cop més manipula les fonts. Per arribar a una lògica no limitada al coneixement intel·lectual de les coses sensibles (segona intenció i defecte d'Aristòtil), infiltra la nova metafísica dels principis de l'acció, de manera que la necessària activitat divina *ad intra*, aplicada al coneixement humà, refereix la primera intenció de la lògica a la pura realitat interior.

Els dos treballs comentats, a part d'il·lustrar la descompensació, ben lul·liana, entre pensament i obra literària, s'acorden a identificar la facilitat amb què Llull adequa al seu propòsit el que sigui. Els quatre restants, en el fons, parteixen d'aquesta notable confiança del beat, ara estudiada en la seva projecció final (convertir infidels) des de punts de vista tan diversos i entrecruats com els del debat medieval. Ara bé, dir que el convenciment previ és propi d'un apologeta és gairebé tautològic; i obvi, per tant, que no hi ha lloc per a un autèntic *fair play* en una disputa. La distància respecte d'aquesta conclusió, corresponent al mètode, és el que es guanya, almenys en el coneixement de Llull.

En un extrem, Miquel Barceló, després de distingir entre la propaganda clerical —un Islam monstruós— i el coneixement pragmàtic que guerrers i comerciants van utilitzar per explotar amb èxit els musulmans, proposa la tesi d'un Llull colonialista, concebent el «desvari» d'anihilar culturalment els infidels en un moment en què el mateix èxit de l'expansió cristiana impedia l'extermini físic massiu (no queda clar per què ni per què el mateix pragmatisme de l'explotació no s'aplicaria en aquest cas: vegeu la p. 126 i compareu amb el que diu Bonner a la p. 173). Aquesta macrovisió externa té la virtut de recordar als hipotètics ingenus que Llull no podia ser aliè a l'imperialisme cristià, però no singularitza el seu cas ni justifica les raons del «desvari» més enllà de l'acusació de voler exportar un mètode, eficaç a Mallorca per l'ús de la força, a llocs on les condicions culturals eren ben diferents. En aquest punt, Barceló remet a Urvoy, que respon amb un no la pregunta que feia de títol de la ponència.

L'argumentació en aquest cas, però, parteix del coneixement de la polemica islàmica, per a la qual hauria estat impossible un debat basat en textos i autoritats cristianes; Urvoy, doncs, concedeix a Llull el bon criteri de situar-se en «*une démarche purement rationnelle*» (Bonner hi coincidirà per comparació amb l'apologètica dominicana de Ramon Martí). L'asèpsia artística, amb tot, no és tan gran com podria semblar: l'estudi d'alguns protocòmponents de l'Art rastrejats en la tradició oriental, cristiana i islàmica, ensenya que Llull no podia vèncer les resistències psicològiques d'un musulmà i que la mateixa pedra angular dels correlatius (i la Trinitat doncs) no valia sense acceptar prèviament la fe revelada. Aquesta desconsideració de l'«altre» és la conclusió també de Marcel Salleras, que descriu valuosament el capítol 187 del *Llibre de contemplació* —una art de disputar plena de consells pràc-

tics— per arribar a una formulació filosòfica que afegeix un matís: Llull considera l'evidència intel·lectual de la veritat i aquesta confiança reposa en el principi ontològic de la connaturalitat; aquí, la proporció entre el valor demostratiu i l'objecte màxim a què s'aplica (la Trinitat).

La contribució d'Anthony Bonner tanca aquest arc imaginari que s'ha anat desplaçant de l'efecte al procediment, de l'exterior a l'interior. Comparar l'apologètica lul·liana amb la de Ramon Martí és, d'entrada, una perspectiva possible en Llull i que ja accepta les limitacions del gènere (l'èxit o el fracàs queden fora de l'article sota un discret escepticisme: p. 183). La tesi de Bonner, enquadrada cronològicament, descriu primer la tècnica negativa de Martí —buscar l'error de l'adversari— i en fa notar l'especialització antijueva a partir de la disputa de Barcelona (1263), insinuant el paper fundacional de Pau Cristià. Llull, en canvi, rebutja qualsevol discussió bizantina sobre autoritats i, prenent la missió de Martí a Tunis (1268-69) com a exemple a evitar, busca una manera positiva de disputar: provar la fe només per raons, fins al punt d'oferir-se a ser vençut dialècticament. Com sabem, aquesta és una possibilitat només aparent (Salleras) i tampoc sembla que els musulmans acceptessin el joc (Urvoy), però sens dubte la tàctica és enraonada i apunta, més enllà del convenciment i els prejudicis de l'apologeta, més o menys malignes, a la confiança intransferible que Llull dipositava en l'Art.

Lluís Cabré

5) Badia, *La narrativa segons Llull: relats instructius de difusió universal*.

L'opuscle editat pel CETEM reproduïx el text d'una conferència de Lola Badia, pronunciada amb motiu de la festa del beat Ramon Llull el novembre de 1989. L'autora ens proposa un exercici de comparació de textos en aparença tan allunyats com la llegenda dels sants Barlaam i Josafat (com se sap, la llegenda de Buda cristianitzada, que corria per aquest racó de món en diverses versions) i algunes obres lul·lianes. L'estudi literari de Lola Badia es demostra tan productiu com suggerent i, amb franquesa, no sabia triar entre aquestes dues virtuts.

L'autora confessa que la idea d'aquest treball va néixer d'una intuïció: «m'he deixat anar a la impressió que Llull hauria volgut escriure uns llibres tan meravellosament exemplars com el que relatava la vida dels dos ascetes i que, sobretot, hauria desitjat que els seus escrits literaris, destinats a l'edificació pastoral, haguessin obtingut un èxit de públic tan ampli en l'espai i en el temps com l'esmentada novel·la, la qual va ser llegida durant més de mil anys en gairebé tots els idiomes coneguts del món antic.» (p. 11). Així, des-

prés d'esbossar la història de la difusió de la llegenda a l'Occident medieval (i de remarcar l'existència d'una versió hebrea barcelonina coetània del beat i d'una altra d'occitana), analitza l'ús que podria haver fet Llull dels «ingredients literaris» de la història i que es poden detectar en els mares narratius, els ideals ascètics i els exemples didàctics d'ambdós textos.

Pel que fa als primers, l'autora argumenta que en Josafat podem trobar un model d'heroi molt més semblant al nostre Blaquerna que no d'altres que s'han proposat (més que no pas Galaad, per exemple); ambdós tenen en comú la dimissió de càrrecs públics, la superació de la temptació matrimonial, la reforma de diversos àmbits abans de lliurar-se a la vida eremítica i la intervenció en disputes apologetiques.

Les pàgines dedicades a l'estudi dels ideals ascètics en el *Barlaam* i en Llull són, al meu parer, de les més interessants que conté el treball. L'estudiosa detecta que alguns dels motius presents tant a la llegenda com en el *Blaquerna* (com ara la renúncia al món, les dimissions esmentades...) «formen part del repertori clàssic de les vides dels pares del desert i d'altres sants arcaics» (p. 27). L'anàlisi dels models de santedat que ha produït històricament el cristianisme justifica afirmacions tan saboroses com aquesta: «Jo crec que en el famós dinamisme lul·lià, que deia mossèn Galmés, hi ha una crisi greu dels ideals ascètics i de renúncia, que és una crisi de certs models literaris de santedat estàtics i diguem-ne individualistes, encarnats al *Barlaam*. Segurament m'excedeixo de les meves atribucions estrictes si proposo de relacionar l'obsessió lul·liana pel martiri amb aquesta crisi de l'ideal ascètic pur» (p. 29). Aquesta perspectiva obre noves vies d'interpretació del *Blaquerna*, més enllà del tòpic de l'autobiografisme, tan antic com repetit i estèril!

El darrer apartat del treball ressegueix els rastres que les deu paràboles del conte oriental han pogut deixar en diferents obres del beat; l'autora adverteix que tot el que es digui en aquest sentit serà inevitablement aproximatiu fins que no disposem d'un buidatge informatitzat «de tots els exemples lul·lians i la seva classificació tipològica» (p. 33).

Lola Badia afirma en un moment del seu discurs: «Senyal que els estudiosos de qüestions literàries no ho hem pas dit tot encara a propòsit dels treballs de ficció lul·lians» (p. 30). Difícilment trobaríem un senyal més diàfan que encara hi ha coses interessantíssimes a dir que el mateix treball que acabo de ressenyar.

A. Soler

6) Barceló, «"...Per sarraïns a preicar" o l'art de predicar a audiències captives».

Vegeu el núm. 4 més amunt.



- 7) Bonafè, «Las metáforas morales del "Llibre de amic e Amat"».
- 9) Bonner, «Una nota sobre el mot "dignitas"».
- 12) Johnston, «"Affatus" and the Sources of Llull's Latin Vocabulary».
- 15) Llinarès, «Remarques sur quelques mots du vocabulaire lullien».
- 21) Perarnau, «El manuscrit lulià "Princeps": el del "Llibre de contemplació en Déu" de Milà».
- 24) Pons, «De l'obra inèdita de Maria Antònia Salvà».
- 25) Ramis, «La semàntica del término "ciudad" en la Introducción del "De civitate mundi"».
- 26) Roldán, «Bibliografia lul·liana de dos filòlegs: Francesc de B. Moll i Miquel Colom».
- 34) Trias Mercant, «Introducció».
- 35) Trias Mercant, «El lingüisme filosòfic en el "Liber de ascensu et descensu intellectus"».
- 36) Tusquets, «Quatre peculiaritats de Ramon Llull en la demostració de l'existència de Déu».
- 38) Vidal i Roca, «Sobre "Els cent noms de Déu". Aspectes de teonològica lul·liana».

Un magnífic homenatge als dos *magistri* que assolien els noranta anys. El volum conté estudis i apotacions preponderantment de caire filològic, tal com s'escau a la llarga tasca duita a terme pels dos festejats.

A. Bonner fa un aclariment força lluminós sobre el mot *Dignitas* en l'obra de mestre Ramon: «Per Llull una *dignitat* no és mai una proposició, sinó que és el mateix atribuït diví». I per això la teoria lul·liana de les dignitats no proporciona un fonament lògic, sinó que és el fonament de la realitat. Les dignitats són *principia essendi et cognoscendi*, i fan possible aquella lògica que, segons F. Yates, «seguia els veritables esquemes de l'univers».

I en muntar un sistema axiomàtic real i no proposicional, Llull anava en contra de l'ensenyança oficial tant de la lògica com de la teologia. «Difícilment pot hom imaginar un sistema més apte a causar malentesos i confusions, o provocar l'acusació de racionalisme».

M. D. Johnston ha cercat en les fonts del vocabulari llatí de Llull el significat i variacions de *Affatus*, tan poc corrent, i que ell podria haver trobat en tractats de literatura teològica moral.

A. Llinarès, al·ludint al *Glossari* de Colom, avança unes notes sobre algunes paraules del vocabulari lul·lià ben dignes de tenir en compte: Pons = pous; causes = coses; equiditat = quidditas (el *quid* de les coses); Sortes = Sòcrates! etc.

P. Ramis Serra estudia la semàntica de *civitas* a la Introducció del *De civitate mundi*.

Dins d'altres camps, F. Bonafè fa un magnífic comentari poètic al *Llibre*

*d'amic e Amat*. J. Tusquets subratlla «*Quatre peculiaritats de R. Llull en la demostració de l'existència de Déu*». J. M. Vidal i Roca exposa uns Aspectes de teonomàstica lul·liana del llibre *Els cent noms de Déu*.

S. Trias Mercant estudia el lingüisme filosòfic en aquell tractat tan significatiu que és el *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

Una nota de poesia és constituïda per les estrofes dedicades a Ramon Llull i per unes cartes a lul·listes escrites per la poetessa M.<sup>a</sup> Antònia Salvà i publicades i comentades per M. Pons.

J. Perarnau ofereix un tast del llibre en preparació *Els manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà*. El volum milanès que conté el *Llibre de contemplació* presenta una riquesa tan gran de detalls relatius a la història de lul·lisme que, després de haver estat estudiat tantes vegades, encara ofereix vertaderes sorpreses.

Al final, F. Roldan recull la *Bibliografia lul·liana* dels dos filòlegs, F. de B. Moll i M. Colom.

A. Oliver.

8) Bonner, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del judaisme»

Vegeu el núm. 4 més amunt.

9) Bonner, «Una nota sobre el mot "dignitas"»

Vegeu el núm. 7 més amunt.

10) Idel, *Kabbalah. New Perspectives*

No s'hauria d'entendre com un retret despectiu si, per començar, deim que l'obra sembla una reacció als escrits de G. Scholem. Es el mateix autor que hi fa reiterades referències per indicar-ne no la inexactitud, sinó el que té d'incomplet. Amb altres paraules, Idel creu haver de corregir la perspectiva de Scholem, almanco la impressió que deixen les seves obres, que la càbala en el seu floriment dels segles XII-XIII representa un fet innovador en el judaisme. L'estudi d'Idel, però, descarta emprendre una discussió històrica sobre aquest assumpte. De fet la divergència es produeix en un punt més fonamental: llegir els textos dels cabalistes no tant com un cos que amaga un sistema «metafísic», sinó com l'exposició d'una experiència mística, la del judaisme, que té com a intenció darrera arribar «a un contacte amb la divinitat».

Amb aquesta clau hermenèutica l'autor es proposa una anàlisi, que anomena «fenomenològica», dels temes centrals de la càbala, en les seves dues manifestacions principals, «teosòfica-teúrgica» i «extàtica». En la seva exposició té cura de mostrar la connexió dels temes kabalístics, per tant desenvolupats a partir dels segles XII-XIII, amb la tradició jueva anterior i amb altres corrents místics no cabalístes. Els diferents capítols tracten de la unió mística, de les tècniques místiques, de la teosofia, de la teúrgia.

És evident que la lectura del llibre resulta estimulante per un que s'ocupa de Ramon Llull. Això resulta no de les possibles referències històriques, pràcticament ausents, sinó dels temes que són explicats. És un avantatge, perquè una comparació establerta a partir de conceptes difusos no mereix confiança. El meu propòsit no és tampoc extreure ara conclusions per a una comparació. Simplement voldria indicar la meua opinió que qualsevol intent que es faci en el futur haurà de comptar amb aquesta obra. Així mateix donaria els següents exemples:

1) la recitació dels manaments en el procés místic jueu i el «dir» (dels articles de) la fe a Llull (Llibre de Contemplació);

2) el concepte d'unió entès més aviat com a aproximació, que com a identificació;

3) l'ús del cercle;

4) combinació (no pronunciació!) de lletres i colors;

5) tot això dins la pregària;

6) i evidentment tota la qüestió dels *sephirot*.

J. Gayà

11) Johnston, «The "Rethorica nova" of Ramon Llull: An "Ars praedici-candi" as Devotional Literature»

Si fa trenta anys Jordi Rubió i Balaguer va descriure per primer cop la *Rethorica nova* (RN) de Llull (vegeu *EL*, III, 1959, 5-20 i 263-274 i *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, 1985, 202-233) en un intent de penetrar en la seva concepció de l'«expressió literària», ara Johnston reprèn la tasca per tal de situar l'opuscle lul·lià en un marc còmode de fonts coetànies, operació que aconsegueix, en part, d'atenuar la sensació d'estranyesa i de diversitat que provoca en el lector l'obra que ens ocupa. Johnston maneja amb profit la bibliografia antiga i recent sobre retòrica i predicació medievals (d'Owst i Charland a les obres de Murphy i a la revista californiana *Rhetorica*); allà on troba més suport, però, és en el llibre de Michel Zink sobre la predicació popular en llengua vulgar (*La prédication en langue romane avant 1300*, París 1976), en el d'Allen sobre la teoria literària com a branca de la moral en re-

lació amb el pensament analògic (*The Ethical Poetic of the Later Middle Ages: A Decorum of Convenient Distinction*, Toronto, 1982) i en els treballs de Richard i Mary Rouse sobre els instruments d'ajuda a la predicació i la seva influència en la vida intel·lectual de la baixa Edat Mitjana («Biblical Distinctions in the Thirteenth Century», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 41, 1974, pp. 27-37).

Johnston ressegueix la sempre sorprenent estructura de la *RN* i va detectant idees i exemples que remeten a Sant Agustí, a Gualter de Sant Víctor i a altres fonts pre-escolàstiques, com també, insistentment, al *De eruditione praedicatorum* del dominicà Humbert de Romans. Aquesta confrontació amb el context, tan necessària i tan adequada als coneixements actuals, condueix Johnston a la conclusió que Llull opera una mena de traducció moralitzant de la retòrica d'acord amb les línies mestres que indica Allen, i en l'àmbit de la cultura clerical adreçada als *laici religiosi*, a mig camí del gran sermó universitari i de la predicació a les masses incultes. Em sembla especialment interessant haver parat esment en el paper que les *distinctiones* adquireixen en la prosa de Llull.

Aquestes llistes d'accepcions diverses d'un mot, sobretot de caràcter troplògic, van néixer com una ajuda per a la predicació escolàstica (permetien al sermonador la delicada operació de la *divisio thematis*, és a dir, la traducció dels mots del versicle bíblic a predicar en un entramat de conceptes susceptible de ser amplificat) i es van escampar capil·larment pel món medieval, fins a esdevenir un nou tipus de compendi o d'enciclopèdia. Heus ací l'exemple de la p. 132: Llull usa la paraula *virtut* en els següents contextos: «virtuts de les plantes i de les pedres» (és a dir, qualitats naturals); «virtuts en les paraules» (és a dir, qualitats naturals encaminades a vehicular idees bones); «paraules virtuoses» (és a dir, paraules moralment correctes). Aquest passar d'una accepció a l'altra d'un mot per tal d'articular un discurs és omnipresent en Llull (vegeu qualsevol passatge del *Blaquerna*, per exemple) i la seva relació amb els repertoris populars de *distinciones* caldria que fos explorada a fons i sistematitzada: em sembla una via d'entrada al nucli vital de les formes d'expressió lul·lianes del màxim interès. De moment no sabia dir si es tracta d'un recurs merament superficial, un recurs «retòric», o en quina mesura té realment algunes connexions «artístiques» més profundes.

La *RN*, doncs, és vista com una obra potser un xic apressada, de caràcter semi culte, encaminada a la devoció del lector i no específicament a la confecció de sermons pròpiament dits; Llull mostra familiaritat amb unes fonts tècniques cronològicament desfasades, pròpies d'algué que no es va formar a París quan n'era l'hora, sinó a Mallorca a través de préstecs de llibres una mica ocasionals (aquest suggeriment és de l'autor i connecta amb les sospites avançades per Hillgarth a propòsit de la funció divulgadora de les biblio-

teques dels franciscans i dels dominicans de Mallorca). També és interessant la importància que Johnston atribueix a la predicació en tota l'aventura intel·lectual de Llull, des de la decisiva audició del famós sermó de Sant Francesc, de què parla la *Vita coetanea*, endavant. És evident que cal connectar aquestes noves adquisicions amb el conjunt de l'obra homilètica de Llull, seguint la pauta que marca Domínguez al seu pròleg al *ROL* XV, a *NEORL* I i a l'edició de *l'Ars brevis praedicationis*, de propera aparició al *ROL*. Qui signa també ha intentat d'integrar tot aquest material en un discurs més proper a la història literària (*Llengua & Literatura*, 3, 1988-1989, pp. 563-575).

Lola Badia

12) Johnston, «"Affatus" and the Sources of Llull's Latin Vocabulary».

15) Llinarès, «Remarques sur quelques mots du vocabulaire lullien».

Vegeu el núm. 7 més amunt.

16) Lohr, «Islamic Influences in Lull's Logic».

Vegeu el núm. 4 més amunt.

20) Meier, «Die lullistische Philosophie».

Normalment a una revista especialitzada com *EL* no ressenyam articles de diccionari o d'enciclopèdia, però aquí l'apartat «C.» de l'article sobre «Renaissance, Humanismus, Reformation» aporta un enfocament encertat i en certs aspectes inèdit sobre el lul·lisme dintre la història de la filosofia. En només tres columnes de text arriba a sintetitzar bé les parts de la filosofia lul·liana que interessaven en el Renaixement i Barroc (la polèmica-rationista, la metafísica- mística i la lògica-enciclopèdica), i cita una sèrie de figures dels segles XVI i XVII que normalment no es troben en la bibliografia sobre el tema (noms com Scalich de Lika, G. Gemma, W. C. Kriegsmann, P. H. Sánchez i Yves de Paris). És una aportació succinta, interessant i valuosa.

A. Bonner

21) Perarnau, «El manuscrit lul·lià «Princeps»: el del "Llibre de contemplació en Déu" de Milà».

24) Pons, «De l'obra inèdita de Maria Antònia Salvà».

25) Ramis, «La semántica del término "ciudad" en la Introducción del "De civitate mundi"».

26) Roldán, «Bibliografía lul·liana de dos filòlegs: Francesc de B. Moll i Miquel Colom».

Vegeu el núm. 7 més amunt.

27) Rosselló Bover, *L'obra de Salvador Galmés i Sanxo*

Una obra que dona una visió general i detallada de tota l'obra de Salvador Galmés que completa i sintetitza els altres treballs de Rosselló Bover sobre el tema (vegeu-ne la llista a *EL* 30, 1990, pp. 220-221). Aquest llibre té el mèrit d'endreçar la imatge negativa del lul·lisme de Galmés com d'una pèrdua del seu vessant de creador literari. Rosselló Bover posa cada plana de l'actuació de Galmés en el seu lloc, i tracta el seu lul·lisme en un capítol extens i ben documentat. Especialment interessant és l'aspecte ideològic del seu lul·lisme, i com encaixa en la ideologia més general de la versió mallorquina de la Renaixença. Potser, com he dit en altres ocasions, l'únic element que manca seria una apreciació de la seva labor com a editor de textos medievals i com a autodictat en matèria de crítica textual. El fet que la majoria de les seves edicions encara avui només serien millorables en detalls d'escassa significació, i que l'única vegada que es va equivocar seriosament (amb la tria del ms. de base per al *Llibre de contemplació*) va tenir el coratge de disculpar-se a meitat de camí, és, crec, l'elogi més gran que es pugui fer d'aquella labor d'anys. Però a part d'això, el llibre de Rosselló quedarà com una referència indispensable sobre la història del lul·lisme mallorquí i del lloc destacat de Salvador Galmés dins aquest moviment.

A. Bonner

29) Salleras, «L'"art d'esputació de fe" en el Llibre de contemplació en Déu».

Vegeu el núm. 4 més amunt.

30) Santamaría, *Ejecutoria del Reino de Mallorca*.

La primera redacció de l'esquema d'aquesta obra es presentà com a ponència al XII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó amb el títol: «Contexto histórico del reino de Mallorca, 1230-1343». Aquest títol assenyala el marc cronològic del llibre. L'obra deixa de banda la narració dels fets histò-

rics per analitzar amb amplitud l'estructuració social del regne sorgit arran de la Conquesta. El gruix del llibre tracta de dos temes remarcables: la presència musulmana a Mallorca a l'època indicada (pp. 51-265) i les realitzacions socioeconòmiques i polítiques (pp. 371-552). A les pp. 536-547 es parla del «llegat lul·lià», on s'esmenten des de les obres de Ramon Llull escrites a Mallorca, fins a les fundacions lul·lianes de Beatriu de Pinós i Agnes de Quint.

J. Gayà

34) Trias Mercant, «Introducció»

35) Trias Mercant, «El lingüisme filosòfic en el "Liber de ascensu et descensu intellectus"»

36) Tusquets, «Quatre peculiaritats de Ramon Llull en la demostració de l'existència de Déu»

Vegeu el núm. 7 més amunt.

37) Urvoy, «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?»

Vegeu el núm. 4 més amunt.

38) Vidal i Roca, «Sobre "Els cent noms de Déu". Aspectes de teonomaística lul·liana»

Vegeu el núm. 7 més amunt.

39) Welch, «Apuntes sobre el pensamiento matemático de Ramon Llull»

El títol apunta a un tema interessant, però desafortunadament el contingut de l'article no correspon a l'expectació suscitada. No tracta del «pensamiento matemático» lul·lià, sinó de les matemàtiques combinatòries de les combinacions binàries i ternàries de l'Art, tema ja tractat per Carreras i Artau, Couturat i altres, i sobradament conegut per als estudiosos. És una llàstima, perquè el tema anunciat (que tractaria, em sembla, el *Liber de geometria nova* i el *De quadratura e triangulatura de cercele*) és un de gran interès, que fins ara només ha estat tractat superficialment (per Millàs Valli-crosa) o negativament (per Hoffmann).

A. Bonner

40) *Actas del XII Congreso de la U. E. A. I. (Málaga, 1984)*

El volum recull aportacions de camps molt diversos. Alguns d'ells tracten de temes de filosofia, teologia i història. Caldria destacar el dedicat a Ramon Martí (Angel Cortabarría, «Los textos árabes de Averroes en el Pugio Fidei del dominico catalán Raimundo Martí», pp. 185-204). Es poden esmentar també: R. Aric, «Le merveilleux dans la littérature hispano-musulmane au Bas Moyen-Age» (pp. 63-82); H. Daiber, «Al-Kindi in Andalus. Ibn Hazm's critique of his metaphysic» (pp. 229-236); S. Gómez Nogales, «Síntesis aristotélico-platónica de al-Farabi» (pp. 315-334).

J. Gayà



## CRÒNICA

El Prof. Charles H. Lohr ha complido el pasado 24 de junio de 1990 sus sesenta y cinco años de edad. Por ese motivo y con fecha de 1.º de octubre del mismo año ha dejado su cargo de director del Raimundus-Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg/Alemania. El Prof. Lohr compartía ese puesto con el Prof. Helmut Riedlinger que desde hace dos años se había jubilado como profesor de Teología Dogmática y director de dicho Instituto anejo a esa cátedra en la Facultad de Teología de la universidad. A partir de la misma fecha el nuevo director del Raimundus-Lullus-Institut es el Prof. Peter Walter, sucesor del Prof. Riedlinger en dicha cátedra. Tanto el Prof. Riedlinger como el Prof. Lohr seguirán unidos al Instituto en su condición de editores de las *ROL*. El ahora jubilado Prof. Charles H. Lohr trabaja en el susodicho Instituto desde el año 1970 donde ejercía como director desde el año 1978.

\* \* \*

Els dies 7, 8 i 9 de novembre els mestres de la nostra Schola, Dr. Guillem Rosselló Bordoi i Dr. Sebastià Trias Mercant, participaren en el «1er Col·loqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó», celebrat a Lleida. El Dr. Rosselló, dins la secció «L'empremta semítica» va presentar una comunicació titulada *Menjar, beure i cuinar a al-Andalus: Una nova lectura del Kitab al-Tabij*. El Dr. Trias va participar, dins la secció «Mallorca i Sardenya» amb la comunicació: *La cuina lulliana i els seus criteris dietètics i nivells socials*.

\* \* \*

El Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica, a la seva reunió de desembre de 1990, va nomenar mestres numeraris al professor Dr. Alain Guy i al Dr. Antoni Montserrat Quintana.

El Curriculum del Dr. Alain Guy és dens i llarg, però se centra en una dedicació completa a l'estudi dels filòsofs espanyols. Va néixer a La Rochelle en 1918. Alumne de la Sorbona i de la Universitat de Grenoble. Als 20 anys va obtenir la llicenciatura en filosofia i el Premi Charraux de 1938 al millor estudiant de la Universitat de Grenoble. Estudia Biologia i es doctorà en filosofia en 1943. En 1954 comença el seu magisteri universitari a la Facultat de Lletres de la Universitat de Toulouse i en 1967 crea el «Centre de Recherche de Philosophie Ibérique et Ibero-américaine», nucli de tot un equip d'investigació. Ha estat director de distintes revistes especialitzades, entre les quals convé destacar *Homo, Philosophie* i del Consell de redacció de *Les Etudes Philosophiques* de París. La seva obra immensa es podria classificar en dos grans grups: obres monogràfiques sobre filòsofs i corrents filosòfiques en Espanya i obres d'història de la filosofia espanyola.

Antoni Montserrat Quintana va estudiar la llicenciatura en dret a la Universitat de Barcelona i feu el doctorat a la Universitat de Valladolid. S'especialitzà en temes d'organització europea a la Universitat d'Estrasburg i a la Universitat Politècnica de Madrid. Ha estat professor de dret de la Universitat de les Balears i Director General d'Economia del Govern Balear.

Entre les seves publicacions cal destacar *La visió lul·liana del món del dret* (1987) i *Sociedades de responsabilidad limitada* (1990).

\* \* \*

La Maioricensis Schola Lullística el novembre de 1990 va retre un homenatge als seus Mestres més antics, Professor Francesc de Borja Moll, aleshores únic membre viu de l'«Escola Lliure de Lul·lisme» (1935), i fra Miquel Colom, el primer membre de la Maioricensis Schola Lullística (1942). A l'acte d'homenatge, en el qual es va presentar la miscel·lània *Studia Lullística et philologica*, dedicada als Mestres esmentats, en nom dels homenatjats fra Miquel Colom va pronunciar el següent AGRAÏMENT:

Només unes breus paraules. Paraules de sincer agraïment al Rector de l'Escola Lul·lística de Mallorca, Dr. Sebastià Trias Mercant, i als distingits amics i col·laboradors de la Miscel·lània Moll- Colom.

També uns mots de gratitud pel fet de veure associat el meu nom al de l'estimat Francesc de Borja Moll, amistat ja antiga, sempre conservada i manifestada amb freqüents visites i xerrades quasi sempre sobre qüestions lingüístiques. L'esmentada associació del meu nom al seu em resulta honrosíssima. Permeteu-me unes cites que tal vegada expliquin, si no justifiquen, la unió de noms a la qual acab de referir-me.

En el Botlletí del Diccionari de la Llengua Catalana (desembre de 1924) escrivia Mn. A. Alcover aquestes paraules: «En les mans dels dos redactors

En Francesc de B. Moll i Fr. Miquel Colom continuen sortint ben forjats els articles en net del Diccionari».

Mort ja Mn. Alcover (1932) és F. de B. Moll l'agosarat i excel·lent continuador de la gegantina empresa, i en el Botlletí de desembre de 1934 hi insereix, com a primer article, el meu treball «Espigolant dins el Diccionari», on suggeresc possibles etimologies d'alguns mots inclosos dins els dos primers volums ja editats, indicant algun mot no registrat, recollit en el meu poble de Bunyola.

I en el Botlletí corresponent a març-abril de 1936, en la secció «Notes bibliogràfiques» a continuació de les de Moll hi figura la meua sota l'epígraf «Gerhard Rohlfs. *Le Gascon. Etudes de philologie pyrénéenne*», recensió que ocupa quatre llargues planes.

Ja abans, en el seu primerenc «Suplement català al *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*» (1928), de Meyer Lübke, en l'article 1710, HABERE, referint-se a la forma imperativa mallorquina *jau*, escurçament d'*hajau*, ja escrivia Moll: «aquesta etimologia me fou sugerida fa alguns anys pel. P. Miquel Colom, T. O. R.»

I, finalment, copiaré un paràgraf del Pròleg del mateix Moll al meu GLOSSARI GENERAL LUL·LIÀ, de poc abans de 1982: «L'any 1923 començaren els treballs preliminars de la redacció del DICCIONARI CATALÀ-VALENCIÀ-BALEAR. Mossèn Alcover, iniciador d'aquella empresa, m'havia fet venir de Menorca per encarregar-me de la dita redacció. En aquella tasca preliminar (fitxatge i ordenació de significats) era company meu un frare franciscà gairebé tan jove com jo. Jo tenia denou anys i ell no devia passar dels vint-i-dos, però ja demostrava posseir molt bona base de llatí i una clara vocació per a la lingüística.

Volen esser aquestes ratlles, una certa justificació de l'acoblament del meu nom al de Francesc de Borja Moll, ell un gigant dins la lingüística i jo un simple home normal.

Facin, els fills de F. de B. Moll, arribar al seu pare, invàlid prematur, aquest testimoniatge d'antiga amistat, mai interrompuda, de part d'aquell jove «frare franciscà» qui frueix, encara avui, d'una excepcional vellesa.

Inca, 1 de novembre de 1990.



## IN MEMORIAM FRANCESC DE BORJA MOLL (1903-1991)

La mort de Francesc de Borja Moll, després d'una llarga i trista malaltia, ha estat una ocasió de dol per tota la comunitat de parla catalana, i dins d'aquella comunitat no menys per a la Schola Lullistica. Com ens han explicat fra Miquel Colom i Sebastià Trias Mercant, el primer a l'«Agraïment» publicat més amunt, i el segon a la seva «Introducció» als *Studia Lullistica et Philologica. Miscellanea in honorem Francisci B. Moll et Michaelis Colom* ressenyat també més amunt, el senyor Moll era un dels membres fundadors l'any 1935 de l'Escola Lliure de Lullisme, i un dels *magistri* més antics de la nostra Schola Lullistica. La bibliografia al final del tom citat dona una idea de la importància de la seva contribució a l'estudi de Ramon Llull, des de la seva edició ja clàssica de la *Vida coetània* fins als seus estudis lingüístics tan fonamentals, els més importants dels quals foren reunits a Francesc de B. Moll, *Textos i estudis medievals* (Montserrat, 1982).

No és aquí el lloc d'extendre'ns sobre les seves qualitats de lexicòleg, i dels múltiples honors tan merescuts que ha rebut, ni de la seva tasca en pro de la llengua i cultura catalanes en èpoques d'una dificultat avui difícilment imaginable. Tot això és ben conegut de qualsevol lector catalanòfil o romanista. Aquí només voldria parlar breument de les seves qualitats científiques i humanes. Com a estudiós combinava saviesa, erudició, cura i paciència amb seny i la capacitat d'expressar-se amb una claritat exemplar i en tots els registres de la llengua. No crec que sigui necessari aclarir que una tal combinació no és molt freqüent a la nostra comunitat científica. Com a persona presentava altres combinacions de qualitats igualment infreqüents: les de tenacitat i flexibilitat, serietat i humor, tot segons una escala de valors morals, socials, culturals i científics ben definits i mai amagats davant els seus interlocutors o lectors. Finalment, si la meta de la seva vida fou la investigació i difusió de la llengua i cultura catalanes, sempre fou disposat a ajudar o donar consell a altres que conreaven les mateixes terres però amb menys coneixements que ell.

Com a colofó, no puc estar de citar les paraules que ell mateix escrigué a la nostra revista (Vol. XII, 1968, p. 217) arran de la mort de Joaquim

Carreras i Artau, paraules que sempre he trobat perfectament aplicables al mateix autor d'elles. Canviant només el nom, diuen: «La nostra vida, ja una mica llarga, ens ha fet conèixer moltes persones de tots els graus de l'escala de valors humans. En les que consideram mal dotades, descobrim sempre alguna bona qualitat; en les que consideram bones, encara hi trobam qualche defecte. Poquíssimes persones ens fan la impressió —i ens la confirmen amb el tracte— de posseir una bondat total, sense màcula. Una d'aquestes persones, que hem tingut la sort de tractar i que ara tenim el dolor d'enyorar per sempre més, era el doctor Francesc de Borja Moll. Al cel sia.»

**LLIBRES REBUTS A LA MAIORICENSIS  
SCHOLA LULLISTICA**





## LLIBRES REBUTS A LA MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA

- Ajuntament de Palma, *Memòria de secretaria, 1987* (Palma: Muntaner, 1988), 319 pp.
- Blandino, G. i Molinaro, A., eds., *The Critical Problem of Knowledge. The Solutions Proposed in the Various Ecclesiastical Faculties of Rome* (Roma: Heder, 1989), 164 pp.
- Bonet Rigo, Blai, *A l'ombra de l'esperit. Antologia*, ed. Basilio Baltasar (Palma, Direcció General de Cultura, 1989), 297 pp.
- Cuerda Barceló, Juan, *Los tiempos cuaternarios en Baleares* (Palma, Direcció General de Cultura, 1989), 310 pp. i 20 làmines.
- Diccionario temático de antropología*, ed. Angel Aguirre Baztán (Barcelona, PPU, 1988)
- Edicions 6A, *Obra gràfica. Llonja. Desembre 1989-feber 1990* (Palma: Conselleria de Cultura, 1989), sens paginació.
- Francesci, Filippo, *Chiesa de adulti. Finalità, contenuti, metodo di un programma pastorale* (Roma: Ave, 1985), 175 pp.
- Janer Manila, Gabriel, Morey, Pere i Rayó, Miquel, autors respectivament de *Arlequí, el titella que tenia els cabells blaus, El llaüt de vela negra i En Tupac i els fills del sol* (Palma, Direcció General de Cultura, 1989), 135 pp.

- Martins, Mario, *Nossa senhora nos romances do santo graal e nas laldainhas medievais e quinhentistas* (Braga: Magnificat, 1988), 221 pp.
- «Ministerio y carisma. Homenaje a Monseñor García Lahiguera», *Anales Valentinus*, N.º Extraordinario (Valencia, 1975), 341 pp.
- Moll, Aina, *La nostra llengua* (Palma: Moll, 1990), 195 pp.
- Répertoire International des Médiévistes. International Directory of Medievalists*. 7ème édition (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 1990), xxiii + 646 pp.
- Rosselló de Son Forteza, Joan, *Manyoc de fruita mallorquina*. Pròleg de Mn. Miquel Costa i Llobera (Palma, 1988), 127 pp.
- Rotger, Francesc, *Cens de grups teatrals, 1989* (Palma: Direcció General de Cultura, 1989), 127 pp.
- Segura, Armando, *Emmanuel. Principia philosophica* (Madrid: Encuentro, 1982), 503 pp.
- Tallet, J. A., *The Possible Universe* (Houston: Publitex, 1990), 336 pp.
- Tapia, Joaquín, *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509- 1560)* (Roma: Iglesia Nacional Española, 1989), 382 pp.
- Trapero Llobera, Patrícia, *Cens d'autors i obres teatrals* (Palma: Direcció General de Cultura, 1989), 62 pp.
- Turmeda, Anselme, *Dispute de l'âne*. Texte établi, annoté et commenté par Armand Llinarès (París: Vrin, 1984), 160 pp.

## ABREVIATURES

- AST* = *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona)  
*ATCA* = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)  
*BSAL* = *Bulletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)  
*EF* = *Estudis Franciscans* (Barcelona)  
*EL* = *Estudios Lulianos* (Palma) (fins al 1990. Vegeu *SL*)  
*EUC* = *Estudis Universitaris Catalans* (Barcelona)  
*SL* = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL* = *Estudios Lulianos*)  
*SMR* = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

## ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC* = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)  
*MOG* = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42)<sup>1</sup>  
*Obras* = *Obras de Ramón Llull*, ed. J. Roselló, 3 vols. (Palma, 1901-3)  
*OE* = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)  
*OL* = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)  
*ORL* = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)  
*ROL* = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

## ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Av* = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull* (Barcelona, 1935)  
*Bru* = R. Brummer, *Bibliografia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)  
*Ca* = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)  
*HLF* = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite», a *Histoire littéraire de la France XXIX* (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618  
*Lo* = E. Longpré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141  
*Pla* = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)  
*RD* = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona)

Qualsevol d'aquestes darreres vuit sigles seguides per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de *Ca* es troba a I, 285-334; el de *Lo* a les cols. 1090-1110; i el de *Pla* a II, 3\*-84\*).

---

<sup>1</sup> Es citarà d'aquesta forma «*MOG I*, 434 = Int. vii, 1», on el «434» es refereix a la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965), i el darrer número es refereix a la primera pàgina de la setena numeració interna de l'edició original. Suggestim aqueixa forma de cita una mica rebuscada perquè, d'una banda, «*MOG I*, Int. vii, 1» és innecessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «*MOG I*, 434» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.



## BIBLIOGRAFIES LUL·LIANES



ELÍES ROGENT I ESTANISLAU DURÀN

### BIBLIOGRAFIA DE LES IMPRESSIONS LUL·LIANES VOLUM I (1480 - 1600)

XVI + 126 pàgs. ISBN: 84-86366-80-1 1.350 Ptes.

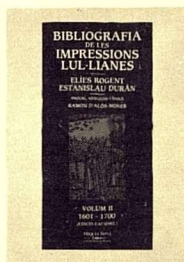
### VOLUM II (1601 - 1700)

VIII + 122 pàgs. ISBN: 84-86366-81-X 1.350 Ptes.



### VOLUM III (1701 - 1868)

VIII + 160 pàgs. ISBN: 84-86366-82-8 1.350 Ptes.

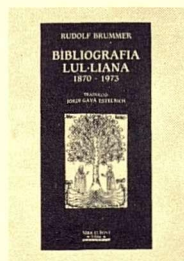


RUDOLF BRUMMER

### BIBLIOGRAFIA LUL·LIANA (1870 - 1973)

Traducció de Jordi Gayà Estelrich

XVIII + 104 p. ISBN: 84-86366-89-5 1.500 Ptes.



**MIQUEL FONT**

**Editor**

**MALLORCA**

Apartat 128 Tel. (971) 27 73 00 Fax (971) 41 68 05 E-07080 Palma de Mallorca

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**CAJA DE AHORROS DE BALEARES «SA NOSTRA»**

**AJUNTAMENT DE PALMA**

**FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH**

**INSTITUT D'ESTUDIS BALEÀRICS**